UIC UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

# Miradas historiográficas sobre religiosidad popular en México

Gerardo González Reyes
Magdalena Pacheco Regules
coordinadores

ORP
Alonso Manuel Escalante

07

UIC UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

# Miradas historiográficas sobre religiosidad popular en México

Gerardo González Reyes
Magdalena Pacheco Regules
coordinadores

ORP
Alonso Manuel Escalante

07

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

ORP

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras | *Rector*

Dra. Gabriela Martinez Iturribarría | *Vicerrectora Académica*

Mtro. Marco Antonio Velázquez Holguín | *Director General de Administración y Finanzas*

Mtro. Miguel Ángel Ramírez Flores | *Director General de Formación Integral*

P. Gerardo López Vela | *Director del Instituto Intercontinental de Misionología*

Mtro. Alejandro Álvarez Amieva | *Director General de Marketing y Expansión General*

Mtro. Carlos Ramírez Cacho | *Director de Investigación, Generación y Difusión de Conocimiento*

Primera edición digital, 2025

ISBN de la colección: 978-607-9152-29-1

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla

Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México

www.uic.mx

editorial@uic.edu.mx

D.R. © Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Regules

D.R. © Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord. de la serie)

Cuidado editorial: Nancy Gabriela Sanciprián Marroquín

Diseño: Martha Olvera Castro

Prohibida su reproducción por cualquier medio

sin la autorización escrita del autor.

Hecho en México

# Índice

**Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Década conmemorativa 2014-2024** **3**
*Javier González Martínez*

**Itinerario de un caminar conjunto: ORP 2014-202** **5**
*Dr. Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes*

**Introducción** **9**
*Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Regules*

**La religiosidad popular en la historiografía mexicana: recuento y perspectivas** **25**
*Gerardo González Reyes*

**Lo espiritual en lo lúdico. Elementos lúdico-rituales en la religiosidad popular novohispana del siglo XVI** **57**
*Luis Ángel Hernández Cuevas*

**De seglares y sayales: identidad y devoción a través de la venerable orden tercera franciscana en Nueva España (s. XVII-XVIII)** **101**
*Carolina Yeveth Aguilar García*

**"Piedad popular y religiosidad popular". Aspectos convergentes en el santuario del Santo Cristo de Chalma (primeras aproximaciones)** **129**
*Magdalena Pacheco Regules*

**La religiosidad y la consolidación territorial de los pueblos: la fundación de nuevos barrios en dos pueblos del oriente del valle de Toluca. Ca. 1630-1670** **157**
*Edwin Reza Díaz*

**Disputas corporativas y religiosidad popular: el caso de san Miguel el Grande, 1695** **187**
*Nora Edith Chávez Soto*

**La Tercera Orden carmelitana en la villa de Toluca, siglo XVIII: un peldaño en la escalera de la salvación** **215**
*Karen Ivett Mejía Torres*

**Usos privados, públicos y políticos de las imágenes de María: los espacios de la religiosidad popular** **249**
*Maricela Dorantes Soria*

**La impronta liberal en la religiosidad popular del mundo rural: el encubrimiento de las imágenes religiosas en el Estado de México** **279**
*Antonio de Jesús Enríquez Sánchez*

**Las leyes de Reforma, los curas y la reacción popular, Estado de México, 1855-1875** **315**
*Gloria Camacho Pichardo y Carmen Chávez Cruz*

**Entre el temor ante la condenación eterna y el disfrute de los bienes. La expropiación de los bienes de la Iglesia en Chiapas** **343**
*Gloria Pedrero Nieto*

**Morir en un pueblo. Jalisco siglo XX** **377**
*Francisco Velázquez Fernández*

**Las fiestas religiosas y devociones populares en San Mateo y el ascenso del Liberalismo (1917-1926)** **407**
*María del Pilar Iracheta Cenecorta y Ramiro González Cayetano*

**Espacios sagrados en entornos cotidianos. Las devociones a los santos como elementos contemporáneos condensadores de historicidad** **447**
*María del Carmen Ortiz Hidalgo*

**Las fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México: un espacio de encuentro** **479**
*Alberto Hernández Vásquez*

**La religiosidad popular como tema en la narrativa rulfiana, a propósito de "Talpa" y "Anacleto Morones"** **521**
*Rosa María Camacho Quiroz*

# Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Década conmemorativa 2014-2024

Se acerca el momento de cumplir la primera década de vida del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP), del Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental (UIC), México. En primer lugar, quiero aprovechar este espacio para felicitar al doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, responsable de este programa académico, y a todo su equipo de colaboradores. Elebrar un aniversario no es sólo un momento conmemorativo para el ORP; es, sobre todo, la oportunidad de confirmar búsquedas y logros  cada vez más provechosos.

Es esencial mencionar, aunque brevemente, algunos puntos: el ideal académico del ORP; sus problemas —que se convierten en retos—; sus varios intentos de respuesta y, sobre todo, sus aciertos. Todo esta da pistas para un futuro prometedor.

Toda institución universitaria seria tiene un ideal: dar lectura académica a la vida, incluyendo sus problemas, para generar respuestas que promuevan la calidad de vida de todo ser humano. Tal es el propósito del ORP: ser un espacio de encuentro para todos los interesados en el estudio de los fenómenos populares de expresión religiosa. No es un acercamiento cualquiera; es, como bien lo ha dicho el responsable de este programa, "hacer investigación que oriente a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y compartir —abierta la interdisciplinariedad— aquellos elementos que, desde cada disciplina, se han aprendido sobre la religiosidad popular".

En el propósito de llegar académica y rigurosamente al fenómeno religioso popular, muchos problemas se cruzan: las dificultades inherentes a la propia investigación de ese fenómeno humano, la disponibilidad de personal capacitado y la limitación económica, entre otros aspectos. Todos estos

problemas —y muchos más— se convierten en apasionantes retos para el ORP, los cuales van haciendo de todo eso un ejercicio útil.

Al intentar responder a la problemática humana de integración personal y social, el ORP ha desarrollado muchos caminos en el ejercicio investigativo de comprensión de la religiosidad popular. Algunos intentos están en camino de mayor desarrollo; muchos otros, la mayoría entran en el acierto. La investigación y desarrollo del fenómeno de religiosidad popular está ahí para convertirse en fuerza de liberación humana.

En el esfuerzo por comprender la naturaleza y los alcances de la misión que Cristo nos comparte, hemos pasado de la misión *ad gentes* a la misión *inter gentes*, donde todos aprendemos donde todos aprendemos —unos de otros— el impacto de la liberación cristianan en nuestras vidas. La misión de Cristo es multidimensional. El ORP y el Instituto Intercontinental de Misionología de la UIC contribuyen a este enriquecimiento cristiano, de alcance altamente humanitario y humanizante. Gracias, ORP, y felicidades por esta década conmemorativa.

Esta celebración se enmarca en el contexto de otra fiesta: el 50 aniversario de la Universidad Intercontinental, que de manera solemne acontecerá en 2026. Es una especial manera de reconocer los logros de esta casa de estudios, pero también es ocasión de volver a lanzar programas que acompañan académicamente la vida de todos.

Por encima de hacer simple memoria de una fecha, nos regocijamos como académicos por el beneficio que implica una institución, el Observatorio de Religiosidad Popular, dentro de otra más grande: el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental.

Auguramos más años, más éxito y mayor profundización en una disciplina que va creciendo en importancia y, por tanto, va convirtiéndose en una escuela que nos es altamente necesaria.

*Ducit et Docet*

Pbro. Mtro. Javier González Martínez, Misioneros de Guadalupe, Director Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

## Itinerario de un caminar conjunto: ORP 2014-2024

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP) nació el 31 de octubre de 2014, en el seno de la Universidad Intercontinental (UIC) y con el auspicio de los Misioneros de Guadalupe. Actualmente, el ORP está adscrito a la Dirección Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología (IIM).

Desde el principio, su objetivo fue ser una instancia académica con capacidad unificadora de reflexión e interacción social en derredor del tema de la Religiosidad popular y sus problemas adyacentes desde el ámbito social, cultural, estético, pastoral y litúrgico, entre otros más. Se pretendía que las discusiones teóricas propias de la vida académica, que afloraban continuamente entre los estudiantes de las licenciaturas de Filosofía y Teología, así como los de la Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, contaran con un foro propio donde, junto con los profesores, pudieran continuar la reflexión y la divulgación escrita de sus investigaciones.

Ante la proximidad de la primera década de vida de este Observatorio, pretendemos unirnos al entorno festivo de la Universidad Intercontinental, que, a su vez, felizmente avanza hacia la celebración solemne de su cincuentenario. Desde el ORP, queremos dejar memoria escrita de los logros obtenidos como instancia de reflexión, investigación y divulgación, metas alcanzadas de continuo en cada sesión plenaria semestral, conversatorio virtual, cápsulas informativas, sesiones extraordinarias, exposiciones fotográficas, cápsulas de ORPcast, libros y números especiales de las revistas científicas de la universidad, *Voces* e *Intersticios*.

Así, queremos celebrar nuestra primear década de actividades con esta serie conmemorativa: "Estudios Interdisciplinares sobre Religiosidad Popular. Compendio conmemorativo del ORP", de la cual forma parte este libro.

En esta serie, dejamos constancia de los temas principales sobre la Religiosidad Popular que han ocupado nuestra atención como colectivo interdisciplinar; pero también —y más importante aun— guardamos memoria de la interacción humana establecida entre los colegas participantes, en su mayoría, miembros activos del ORP, ya sea como coordinadores de volumen, autores o coautores. Esa base de convivencia amable, propositiva, integradora y de sincero intercambio y complemento constituye el espíritu que ha mantenido vivo, activo, vigoroso y muy fértil nuestro ORP, que se acerca a sus primeros diez años de vida. Al mismo tiempo, el espectro de convivencia interpersonal entre los investigadores involucrados es reflejo de los alcances interinstitucionales establecidos entre el ORP y la uic con numerosas universidades e institutos de investigación, tanto privados como públicos, a lo largo y ancho de México. dichos alcances coadyuvan a la meta propuesta institucionalmente: lograr que nuestra casa de estudios ocupe el lugar que le corresponde en el concierto de las instituciones de educación superior en nuestro país. Además de estas referencias nacionales, también hemos logrado especial vinculación en otros países latinoamericanos, de forma específica en Guatemala, Argentina, Perú y Ecuador.

A la par de esta interinstitucionalidad académica, también se ha hecho lo propio en cuanto a la interacción con comunidades religiosas, diócesis y santuarios, integrando a los agentes de pastoral como interlocutores necesarios en las dinámicas religiosas populares gestadas en nuestro México.

A lo largo de este tiempo, el ORP se ha erigido como una instancia aglutinadora de los diferentes actores y estudiosos del fenómeno de la religiosidad popular en México: mayordomos, diputados, fiscales, cargueros y devotos de estos cultos populares; agentes de pastoral laicos y consagrados, que desarrollan su trabajo pastoral en continua interacción y convivencia con estos fenómenos religiosos; también estudiosos e investigadores desde l ámbito académico en sus muy variadas disciplinas afines al tema: filosofía, teología, antropología, historia, etnografía, etnohistoria, sociología, estética, psicología, pastoral urbana, ciencias políticas, estudios culturales, entre otras más.

La interacción abierta y respetuosa entre los diferentes actores sociales involucrados en la religiosidad popular es el punto de partida que nos ha

guiado desde la fundación de este Observatorio. Escucharnos mutuamente y entender el fenómeno desde sus distintas aristas nos permite una comprensión cabal y holística de la realidad, social, cultural, existencial e identitaria implícita en las vivencias religiosas populares operantes hoy en día, tanto en contextos rurales como urbanos.

En este sentido, con la interrelación de los distintos actores de la Religiosidad Popular, a menudo en conflicto abierto por las constantes fricciones de la convivencia cotidiana, el ORP ha promovido y exaltado los siguientes valores:

» Apreciación de la identidad, propia y ajena.

» Visión comunitaria de interacción a pesar de las diferencias.

» Reconocimiento, respeto y comunicación.

» Ética de inclusión.

» Diálogo intercultural e interreligioso (capacidad de reconoce otros modos de ser humano y capacidad de repensar lo Sagrado desde otras coordenadas culturales)

» Una concepción humana basada no sólo en la autopercepción, sino referida necesariamente a la humanidad del otro hombre, con lo cual se genera una base de empatía, fraternidad, misericordia, acogida y hospitalidad.

Los libros que componen esta serie se suman a los nueve ya publicados por el ORP en la Editorial UIC, además de dos números especiales de la revista Intersticios, dos más en la revista Voces, y tres catálogos de las exposiciones fotográficas que hemos organizado. Fuera del ámbito de publicaciones, a las actividades que han dado cuerpo y forma al ORP en esta década se suman las once reuniones plenarias celebradas, los 15 conversatorios virtuales, las tres reuniones extraordinarias, las dos temporadas de ORPcast, las tres cápsulas informativas, cinco exposiciones fotográficas, entre otras actividades. A lo anterior, se une la revista *Urdimbre y trama. Revista Mexicana de Religiosidad Popular,* a partir de 2023.

Todas estas actividades propias del ORP son una vinculación natural dialógica de los ámbitos de la realidad social que viven los fenómenos religiosos populares con el ámbito de la Academia, por un lado, y el de la Pastoral, por el otro, para propiciar el sano conocimiento, escucha e interacción entre sectores diversos en derredor de una actividad social conjunta. Es la parte operativa más real de diálogo intercultural en vivo con que dispone el IIM en la UIC.

Sólo resta agradecer profundamente la participación de los colegas que generosamente accedieron a coordinar un volumen colectivo, o bien, aportando su manuscrito completo de autoría propia, para integrar esta serie conmemorativa. Igualmente, a todos los coautores que participan en los libros colectivos, y también a nuestros compañeros de la Editorial UIC, cuyo equipo hace posible la realización material de este proyecto. Gracias también a las autoridades de la UIC y de los Misioneros de Guadalupe (MG) que han confiado, apoyado y sustentado este Observatorio durante esta primera década. También agradecemos a nuestros miembros del ORP, amigos y seguidores, nuestros estudiantes y docentes UIC, especialmente de Filosofía y Teología, que han contribuido de manera continua con inquietudes y nuevas perspectivas de investigación, además de sustentar con su participación la estructura de esta instancia. Finalmente, gracias a los colegas de otras instituciones y universidades, tanto públicas como privadas, que han permitido la interacción de la UIC con sus instituciones de origen y sus proyectos afines, con los cuales este Observatorio se ha beneficiado y ha contribuido en reciprocidad. Los libros que componen esta serie dan testimonio de la fertilidad de esa interacción y trabajo colaborativo, y constituyen un logro compartido entre la UIC, el IIM, el ORP y las diferentes instituciones de adscripción de los coordinadores y coautores partícipes en este proyecto.

*Ducit et Docet,*
Dr. Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes,
Director del Observatorio de Religiosidad Popular

# Introducción

El 29 de marzo de 2024 a las 12:00 de la tarde se dieron cita alrededor de 160,000 personas, procedentes de distintos lugares de México y del mundo, en el Centro Histórico de la ciudad de Puebla para ser parte de la tradicional procesión de viernes santo (Telediario, 2024), conocida como "uno de los más importantes actos espirituales y culturales [...] de nuestro país" (UPAEP, 2024) y de América Latina desde la época novohispana hasta la contemporaneidad.

Las calles del centro poblano fueron testigos de esta solemne procesión conformada por turistas, fieles devotos, párrocos y capellanes de los templos, cofradías, hermandades, las autoridades eclesiásticas correspondientes y las imágenes siguientes: *Jesús de la Misericordia*, *El Santo Niño Doctor de los Enfermos, La virgen de los Dolores* (imagen que data del siglo XVIII), *Jesús de las Tres Caídas* (representación elaborada en el siglo XVII), *La Virgen de la Soledad* (trasladada desde Sevilla, en 1706), *Jesús Nazareno* (escultura del siglo XVII) y el Señor de las Maravillas (cuya elaboración data del siglo XVII); siendo éstas las imágenes más veneradas de la Angelópolis (UPAEP, 2024).

Esta procesión que tiene lugar año con año, es concebida como un acto solemne por medio del cual se sacralizan los espacios geográficos (Alcalá, Díaz y Sánchez, 2021), a la par que quienes asisten se "resacralizan" a sí mismos, obteniendo la indulgencia plenaria, motivo por el cual miles de personas asisten con devoción. En este sentido, conviene preguntarse ¿por qué una procesión con tantos años de antigüedad sigue llevándose a cabo, atrayendo, año con año, a más personas?

Sin lugar a dudas, la respuesta a la interrogante planteada demanda un análisis exhaustivo que dé cuenta de los factores económicos, políticos, sociales, culturales e históricos que han posibilitado no solo la permanencia de

esta tradición, sino la vigencia y continua reformulación de la religiosidad popular en nuestro país y, desde luego, en distintos espacios del globo.

Siguiendo este hilo conductor, el presente libro intitulado *Miradas historiográficas sobre religiosidad popular en México*, pretende ofrecer al lector, desde distintos ejes de estudio, varios análisis de carácter histórico que den cuenta sobre las condiciones que han posibilitado la pervivencia de la religiosidad popular en la historia de nuestro país. Somos conscientes que la disciplina histórica, a diferencia de la sociología y la antropología, se involucró tardíamente en el examen de un fenómeno tan complejo como el fenómeno religioso; sin embargo, los trabajos aquí incluidos cubren con suficiencia los vacíos dejados con anterioridad. A partir del examen de casos de estudio, la Historia dialoga con las ciencias sociales al poner sobre la mesa de discusión la categoría de duración; de manera que, cada capítulo constituye una respuesta provisional a la pregunta planteada como eje del libro, y propone desde el origen, las transformaciones y funciones del fenómeno elegido diferentes matices sobre las causas de la vigencia de la religiosidad popular en el tiempo plurisecular que abarca desde el siglo XVI hasta el presente.

Inaugura el libro la contribución de Gerardo González Reyes intitulada *La religiosidad popular en la historiografía mexicana: recuento y perspectivas.* En su texto, el autor nos ofrece una relación de los autores y obras dedicadas a la investigación de la religiosidad popular en México. Se parte de la propuesta que la disciplina histórica se incorporó tarde al debate sobre el fenómeno religioso que tradicionalmente ha sido un campo de estudio privilegiado por sociólogos y antropólogos. Mediante la recuperación del proceso historiográfico desde finales del siglo XIX hasta lo que va del presente siglo, se identifican las principales líneas de pensamiento y corrientes historiográficas que abrigaron las investigaciones sobre la Iglesia, la religión católica y la religiosidad popular.

La hipótesis que se sostiene en el capítulo indica que fue a raíz de la apertura del diálogo interdisciplinar y el desarrollo de los estudios culturales, enmarcados en la nueva historia cultural, que la disciplina histórica se interesó en las diferentes aristas del fenómeno religioso. Su participación en la investigación y generación de conocimientos de frontera, a partir de una vi-

sión renovada de la historia de la Iglesia, la religión católica y la religiosidad popular -esta última a partir de numerosos casos de estudio- ha enriquecido el debate.

El capítulo cierra con la necesidad de un nuevo diálogo interdisciplinar de cara a la crisis que vive actualmente la iglesia católica en México, la cual influye notablemente en las expresiones del catolicismo frente al crecimiento paulatino de la diversidad religiosa. En este punto, sostiene González Reyes, parece que la religiosidad popular goza de plena vitalidad, pero es necesario indagar desde la academia cuáles son las razones de su aparente robustez, porque frente a los cambios vertiginosos del presente siglo probablemente se trate de una religiosidad popular de nuevo cuño.

La segunda contribución, a cargo de Luis Ángel Hernández Cuevas, tiene por título *Lo espiritual en lo lúdico. Elementos lúdico-rituales en la religiosidad popular novohispana del siglo XVI*. Con esta aportación comienza el apartado destinado al estudio de la religiosidad popular durante el periodo novohispano.

Este capítulo tiene como objetivo analizar los elementos lúdicos constituyentes y circundantes en las expresiones de religiosidad popular católica mexicana en su periodo de formación durante el siglo XVI. Hernández Cuevas parte de un marco conceptual a través del entendimiento del juego y lo lúdico como un fenómeno y categoría de estudio, aplicable en las Ciencias Sociales y Humanidades, a partir de propuestas como las de Johan Huizinga y Roger Caillois, en sus teorías sobre la conceptualización del juego en la cultura humana, desde la ciencia histórica y la sociología, respectivamente. Aunado a ello, se contemplan conceptualizaciones del juego como un espacio de libertad humana, tal y como señala Roger Bartra, y como un recurso necesario para el aprendizaje en teorías pedagógicas desde el enfoque de Vygotsky y Piaget, con el fin de explicar su presencia como recurso de evangelización.

Por medio de su escrito, el autor nos invita a repensar anteriores debates historiográficos, como la presencia del pensamiento humanista en la Nueva España, las dinámicas de integración cultural, más allá de las definiciones de conquistadores y conquistados, así como cuestionar de manera critica enfo-

ques historiográficos que generan interpretaciones simples sobre procesos de larga duración e integración cultural.

Continuamos con la investigación propuesta por Carolina Yeveth Aguilar García, titulada *De seglares y sayales: identidad y devoción a través de la venerable orden tercera franciscana en Nueva España (s. XVII-XVIII);* la cual tiene por objetivo ofrecer un panorama de la presencia e importancia de las terceras órdenes en la Nueva España a partir del caso de la tercera orden franciscana de la Ciudad de México. La autora plantea un acercamiento a dicha corporación a partir de conocer su estructura organizativa, así como a sus prácticas devocionales e identitarias, destacando la construcción de un hospital, de una capilla y el uso del sayal o hábito de terciario.

En este texto, Aguilar propone que las terceras órdenes fueron corporaciones mediante las cuales la sociedad novohispana adquirió cohesión social, ayuda espiritual y un sentido de identidad, asociado a una orden religiosa. Tal fue el caso de la tercera orden franciscana de la Ciudad de México, corporación que mediante una serie de prácticas devocionales e identitarias logró erigirse como una de las corporaciones seglares más sólidas y fuertes de la ciudad y cuya importancia se hizo patente en sus muestras devocionales e identitarias.

Siguiendo este hilo conductor, la autora demuestra, a lo largo del texto, que la tercera orden franciscana de la Ciudad de México iba más allá de ser una mera asociación seglar; fue una corporación que además de proporcionar las herramientas y auxilios espirituales y materiales para el bien morir, dio a sus otorgantes una identidad propia, como terciarios de hábito, en los que la vestimenta se configuró como un elemento de distinción social, así como a través de magnas obras devocionales y variadas obras pías que hacían explicita la presencia e importancia de la corporación en la dinámica social y religiosa de la ciudad de México durante el siglo XVIII.

Continuamos esta sección con la investigación *"Piedad popular y religiosidad popular". Aspectos convergentes en el santuario del Santo Cristo de Chalma (Primeras aproximaciones),* escrita por Magdalena Pacheco Regules. En este escrito se propone un primer acercamiento al análisis de la convergencia de la piedad popular y la religiosidad popular en el santuario cristológico de

Chalma, aspecto visible en las expresiones devocionales de peregrinos y devotos.

La confluencia ente piedad y religiosidad popular, de acuerdo con la autora, es uno de los aspectos que ha permitido el éxito devocional del santuario. Pacheco Regules sostiene la propuesta con base en la observación directa del fenómeno y de aspectos concernientes al desarrollo histórico del santuario, bajo la mirada de la nueva historia social de las prácticas culturales, para comprender de mejor manera sus acciones y representaciones.

El trabajo se constituye de cinco apartados en los cuales, de manera sucinta, queda de manifiesto la relevancia histórica y devocional del recinto cristológico, cuyo origen se remonta a mediados del siglo XVII, lapso en el cual existen evidencias de la visita de los primeros romeros. Este Santuario, a partir del año 1683 ha estado bajo la custodia la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México; en la actualidad la piedad popular y la religiosidad popular, señala la investigadora, continúan haciéndose visibles mediante las manifestaciones devocionales de peregrinos y devotos.

En este mismo contexto novohispano insertamos la investigación propuesta por Edwin Reza, titulada *La religiosidad y la consolidación territorial de los pueblos: la fundación de nuevos barrios en dos pueblos del oriente del valle de Toluca. Ca. 1630-1670;* en ésta el autor explica las circulaciones de influencias que contribuyeron al proceso de consolidación territorial de los pueblos durante el siglo XVII, visible en la emergencia de nuevos barrios en los pueblos de Ocoyoacac y Xalatlaco, al oriente del valle de Toluca.

Reza propone que a partir de la segunda década del siglo XVII comenzó un cambio en el ser profundo de las poblaciones, esto debido a los embates epidémicos y, por supuesto, a la recuperación demográfica, la cual trajo consigo una expansión de los asentamientos tanto en los pueblos como de las haciendas, lo que devino en pleitos por el territorio que traerán consigo —en el caso de los indios— diferentes formas y expresiones de su religiosidad para ganar tales querellas. Es en este contexto, señala el investigador, que los santos ganaron terreno como apaciguadores de miedos e incertidumbres, así como intercesores y protectores en problemas y conflictos; es decir, se volvieron eje articulador de la religiosidad.

Al final del trabajo el autor enuncia que las sociedades de los pueblos del oriente del valle de Toluca se encontraban en un proceso de cambio que trastocó sus actitudes y conductas frente a la religión. Asimismo, que los santos venerados en los ámbitos locales fueron resultado, en algunos casos, de la promoción que hicieron los curas que llegaban a las parroquias como beneficiados; es decir, que la circulación de influencias fue una parte medular en la formación de la religiosidad de los pueblos y con ello de las fundaciones de los barrios del siglo XVII, las cuales obedecieron a una lógica relativa al fortalecimiento devocional de los santos, en un contexto en donde se volvieron los mejores aliados de las poblaciones frente a problemas e incertidumbres.

Continuamos con el capítulo *Disputas corporativas y religiosidad popular: el caso de san Miguel el Grande, 1695*, a cargo de Nora Edith Chávez Soto, quien explora cómo los símbolos de autoridad en el contexto de la religiosidad popular del siglo XVII se convirtieron en herramientas clave para expresar y negociar poder en la sociedad novohispana.

En su texto, Chávez sugiere que los símbolos de autoridad, al ser apropiados por actores subalternos como Joseph, un indígena otomí, reflejan cómo las ceremonias religiosas servían no solo como manifestaciones de devoción, sino también como escenarios de conflicto y desafío a la autoridad establecida. La utilización de insignias como la vara de justicia, la espada y la cruz en la procesión de San Nicolás en San Miguel el Grande evidencia la capacidad de los símbolos para transmitir mensajes de resistencia y subversión, desafiando las jerarquías sociales y políticas de la época.

En resumen, el capítulo demuestra que los símbolos de autoridad, en el contexto de la religiosidad popular, no solo representaban poder y legitimidad, sino que también se convirtieron en instrumentos para disputar y renegociar el orden social. La utilización de estos símbolos en ceremonias religiosas como la procesión de San Nicolás subraya la importancia de la religiosidad popular como un espacio donde se manifestaban las tensiones y conflictos de poder en la Nueva España. La investigación pone de relieve cómo estas prácticas religiosas, lejos de ser simplemente actos de fe, funcio-

naban como escenarios estratégicos en los que se disputaban y reconfiguraban las relaciones de poder.

Culminamos el análisis de la religiosidad popular en el periodo novohispano con la colaboración de Karen Ivett Mejía Torres, intitulada *La Tercera Orden carmelitana en la villa de Toluca, siglo XVIII: un peldaño en la escalera de la salvación*. En este trabajo se explica el funcionamiento de la Tercera orden de carmelitas descalzos que se fundó en 1736 en la villa de Toluca, se exponen sus bases institucionales y la función que tuvo de ser un elemento a partir del cual los religiosos pudieron ejercer la dirección espiritual sobre un grupo de población restringido, aunque, con la intención de que sirvieran de ejemplo a la demás población. Para los terciarios, dicha corporación sirvió como medio para gestionar recursos materiales y espirituales, algunas veces, de tal manera que se opusieron al parecer del clero regular.

La autora enuncia que, en la carrera hacia la salvación, las terceras órdenes tuvieron un funcionamiento parecido a corporaciones similares como las cofradías, así lo demuestra el análisis de los estatutos con los que funcionaron, sin embargo, disfrutaron de una posición especial respecto a ellas porque contaban con una regla aprobada desde Roma, además de que enfatizaron el control sobre la conducta de sus integrantes en aras del perfeccionamiento moral.

Entre los hallazgos propuestos por Mejía Torres, destaca la concepción de La tercera orden carmelitana de Toluca como un espacio intermedio entre el apego institucional y la capacidad de gestión y autonomía de la feligresía. No solamente promovía la asistencia a actividades de culto, sino que también delimitaba la forma en que debían hacerse, esto se derivaba de la experiencia y conocimiento del clero que sabía que era necesario desterrar prácticas no acordes con una religiosidad austera e interior y cuidar el prestigio de la orden religiosa. En esta investigación, se evidencia una religiosidad que era restringida, pero al mismo tiempo permisiva gracias a la oportunidad de congraciarse mediante obras de culto y caridad.

Ahora bien, La religiosidad popular en México ha destacado por el uso de las imágenes como amalgama identitaria entre los fervorosos de María. Una de las particularidades específicas de estas representaciones fue que a

través de ellas advertimos las manifestaciones de fe en la cotidianidad novohispana y en el México independentista. En función de lo anterior, la historiadora Maricela Dorantes Soria atiende a esta problemática con su investigación intitulada *Usos privados, públicos y políticos de las imágenes de María: los espacios de la religiosidad popular.*

En su texto, Dorantes Soria reflexiona sobre el análisis de las cartas de esclavonía, la veneración a las imágenes milagrosas, así como su uso militar, para advertir cómo éstas fueron instrumento de devoción y culto en los espacios privados, públicos y políticos. Aunado a ello, la autora consideró las expresiones plásticas que formaban parte de la vida doméstica, de las procesiones religiosas y de movimientos militares en los albores de la Nación independiente. Para este ejercicio resultaron relevantes el análisis de las cartas de esclavonía a nombre de María Arrollo, expedida por la Archicofradía de la Santísima Virgen María Nuestra Señora del Rosario, de la iglesia de Santo Domingo de México, que, a la par de las patentes o sumario de indulgencias, motivaban un compromiso individual entre los devotos a María.

El ejercicio realizado en este capítulo amplía la comprensión sobre las devociones manifiestas en la religiosidad popular novohispana. Este propósito se logró a través de las imágenes, ya que fueron la pieza clave para desarrollar una metodología que albergó la recuperación de testimonios de archivo y hemerográficos, como de un recuento historiográfico sobre la iconografía, el sentido de las imágenes y la preponderancia de las devociones marianas en Nueva España. Pese a que la devoción a María fue una de las fidelidades preponderantes, no podemos olvidar que estas manifestaciones trascendieron el ámbito festivo y colectivo, incluso religioso, para posicionarse, también, en las esferas privada y política.

Continuamos con la investigación *La impronta liberal en la religiosidad popular del mundo rural: el encubrimiento de las imágenes religiosas en el Estado de México* propuesta por Antonio de Jesús Enríquez Sánchez, en la cual se ocupa de explorar la reconfiguración que experimentaron las prácticas religiosas con la puesta en vigor de las Leyes de Reforma. El acercamiento se realiza a partir de un ejemplo: el encubrimiento de las imágenes religiosas

que se realizó en diversas poblaciones cuando éstas tenían que ser expuestas públicamente.

Para revisar este fenómeno, el trabajo recupera algunos ejemplos contemporáneos que identifican el encubrimiento de imágenes religiosas y, posteriormente, se explora la existencia de esta práctica a partir de los indicios documentales procedentes de poblaciones del Estado de México que formaban parte del mundo rural: Amecameca, Almoloya y Jiquipilco. Para entender el origen de esta práctica, se realiza un acercamiento a la legislación liberal que tuvo el propósito de reformar las prácticas religiosas externas y confinarlas al interior de los templos. Se sostiene, a partir de una revisión historiográfica, que el asunto ha sido escasamente considerado por las investigaciones que se han dedicado a explorar el impacto de las Leyes de Reforma en la sociedad mexicana que imaginaron los liberales.

Apoyado en testimonios etnográficos, fuentes archivísticas y legislación, así como en la discusión historiográfica, Enríquez Sánchez ofrece algunos elementos que hacen plausible tomar más en cuenta la huella que el liberalismo dejó en las prácticas religiosas del mundo rural y se advierte que los tres testimonios presentados muestran el ingenio de los párrocos, presidentes municipales y la población para sortear los avatares impuestos por la Reforma. Las procesiones con imágenes religiosas fuera de los templos, sus traslados a otros espacios a propósito de solicitar su mediación ante inclemencias meteorológicas o su peregrinación a otros pueblos con motivo de las fiestas patronales son casos que requirieron el encubrimiento señalado. Así, en esta investigación se plantea que la normatividad liberal, sin proponérselo, dio pie al desarrollo de un gesto cultural entre la población que participó de las prácticas religiosas populares.

El capítulo siguiente, escrito por las investigadoras Gloria Camacho Pichardo y Carmen Chávez Cruz, intitulado *Las leyes de Reforma, los curas y la reacción popular, Estado de México, 1855-1875,* versa sobre las leyes de reforma en la segunda mitad del siglo XIX que incidieron en la práctica religiosa y la vida cotidiana a través de las restricciones sobre la propiedad de la iglesia (desamortización y nacionalización de sus bienes) así como la tolerancia religiosa dictada en la constitución de 1857, la prohibición de manifestacio-

nes públicas de los rituales religiosos, el registro y matrimonio civiles, entre otras disposiciones.

En este sentido, las autoras tratan de demostrar la respuesta de algunos sectores de la sociedad a estas disposiciones liberales, como el caso de la desobediencia y posteriormente las protestas públicas. Todas estas manifestaciones reflejaron la preocupación y temor a la supuesta amenaza a la religión y su derecho de libre práctica religiosa.

El estudio parte de la una breve revisión historiográfica que propone generalidades que sugieren los efectos de las leyes en la religiosidad. El análisis de las leyes que se expidieron en materia de secularización del estado entre 1855 y 1874 enfocándose en las relativas a la religión y su práctica perimió ubicar las respuestas sociales a las mismas. Asimismo, la documentación posibilitó contrastar los indicios que dejó la fuente oficial sobre las acciones de los actores sociales como los vecinos de los pueblos y párrocos, y la fuente no oficial, como el caso de las protestas de las mujeres de las ciudades y pueblos de la república exigieron el respeto a los derechos establecidos en la constitución como el de la libertad, confrontar al Estado y en particular despertó en la sociedad el temores y reacciones de resistencia.

En esta misma línea discursiva, continuamos con el texto *Entre el temor ante la condenación eterna y el disfrute de los bienes. La expropiación de los bienes de la Iglesia en Chiapas,* propuesto por Gloria Pedrero Nieto, en el cual se pretende analizar quiénes fueron los que participaron en el proceso de desamortización y nacionalización de los bienes de la Iglesia en Chiapas.

Para desarrollarlo, la autora parte de las preguntas ¿Quiénes fueron los que se quedaron con las propiedades y capitales del clero? ¿Qué tanta presión ejerció la Iglesia para con los denunciantes? Y finalmente ¿hubo arrepentidos? La hipótesis planteada y comprobada es que fueron muy pocos los que a pesar de haberse quedado con los bienes los devolvieron. El artículo está sustentado fundamentalmente en fuentes primarias, para lo cual se han consultado los archivos de Chiapas, el Archivo General de la Nación y el Archivo de Terrenos Nacionales de la Secretaría de Reforma Agraria. También las obras clásicas de la historia chiapaneca del siglo XIX.

Al ser uno de los procesos históricos de mayor importancia en el siglo XIX para México, se analiza desde las leyes nacionales que lo generaron, conocidas como Leyes de Reforma. Dado que en Chiapas el poder económico de la Iglesia estaba fundado principalmente en las propiedades rurales y en los censos impuestos en las mismas, se menciona las propiedades pertenecientes a los Padres Predicadores de Santo Domingo, al Convento Franciscano y al de las monjas Concepcionistas de la Encarnación, además del Colegio Seminario, entre otros.

Iniciamos las contribuciones correspondientes al siglo XX con la investigación *Morir en un pueblo. Jalisco, siglo XX*, propuesta por Francisco Velázquez Fernández. Este capítulo tiene por objetivo el rescate de los rituales que en torno a la muerte tenían y se practicaban en varios poblados de Jalisco a lo largo del siglo XX. Dichas creencias y ritos, aunque de origen religioso católico, no siempre se alineaban a la ortodoxia eclesiástica, pues la gente sencilla del campo, basada en el conocimiento empírico de sus ancestros, tenían una serie de conocimientos asociados a la llegada de la muerte a su entorno y pudieron, con esencia religiosa, ir forjando sus propios rituales fúnebres desde los momentos de la agonía hasta pasados los días del duelo reciente.

El autor explica que su investigación partió del supuesto de que tales pueblos, aledaños a la capital del estado, serían esencialmente religiosos y apegados a las indicaciones del clero, pues éste tuvo un dominio notorio a lo largo del siglo XX. Sin embargo, conforme se avanzó en el trabajo de archivo y de campo este supuesto tuvo que irse modificando conforme la evidencia informativa llevaba a comprobar justamente lo contrario, pues tras la revolución mexicana y la subsecuente guerra cristera, los pueblos fueron quedando sin sacerdotes ante la crisis de ordenaciones que había, esto facilitó el camino para que la gente fuera retomando y moldeando sus propias creencias y ritos en torno a la muerte.

Entre los principales hallazgos que esta investigación nos ofrece, destaca el siguiente: la gente, por sí misma, no necesita más que principios elementales religiosos para, a partir de ellos, desdoblar un conjunto de creencias que van dando pie a rituales propios mezclados con la enseñanza formal de

la doctrina religiosa, resignificando así los dogmas, sacramentos y sacramentales, con sus conocimiento adquiridos empíricamente y por apropiación cultural del pueblo que habitan y de las costumbres y demás prácticas de sus antepasados.

Continuamos con la investigación intitulada *Las fiestas religiosas y devociones populares en San Mateo y el ascenso del Liberalismo (1917-1926)* donde los autores María del Pilar Iracheta Cenecorta y Ramiro González Cayetano proponen, en el seguimiento del ciclo festivo atenquense, compuesto de fiestas patronales, fiestas menores y devociones cristológicas y marianas (aun con sus lagunas temporales) que se dirimieron creencias, valores, como defensa de la normatividad y derecho (en este caso sagrado-religioso) que rige a la comunidad, de cara al Estado y sus reformas liberales, quien que es percibido como un sujeto agresor de los valores comunitarios que constituyen parte de su identidad colectiva.

En este marco, los autores enuncian que la memoria colectiva atenquense constituyó un factor determinante para la construcción de identidad, con base en la reproducción del ciclo festivo (o parte de él) que fortaleció el sentido de pertenencia y la cohesión de la comunidad; lo anterior nos permite comprender que la repetición inmemorial y continuada de las fiestas y devociones incluidas en el calendario festivo, permitió dar una respuesta cultural, pero también social al embate estatal, la cual no fue siempre la misma, sino que hubo de adaptarse a las variaciones de la legislación estatal a lo largo entre finales del siglo XIX y hasta la segunda década del siglo XX.

En este sentido, la investigación nos permite identificar, con los datos obtenidos para San Mateo Atenco, que los resultados de la secularización del culto, incluida en las Leyes de Reforma fueron desiguales. Hasta los años de la década de 1930 pudiera apreciarse una aplicación de las leyes más puntual. Asimismo, la continuada (aunque incompleta) repetición del ciclo festivo permite constatar que la celebración de las fiestas y devociones populares es un ritual necesario, vinculado al ciclo agrícola y el entorno lacustre, fuentes de vida, aun en los tiempos más difíciles, como los de la Revolución Mexicana.

Prosigue la contribución intitulada *Espacios sagrados en entornos cotidianos. Las devociones a los santos como elementos contemporáneos condensadores de historicidad,* escrita por María del Carmen Ortiz Hidalgo, donde, de manera general, la autora estudia los cambios, continuidades y permanencias propias del devenir que quedan plasmadas en la historia de las devociones contemporáneas a los santos patronos, concentrándose en dos casos particulares: la devoción a Santiago apóstol y a san Isidro labrador, en Temoaya, Estado de México.

Una de las bondades de este capítulo consiste en el abordaje del problema de estudio, pues la investigadora, en primera instancia, dedica varias cuartillas al tratamiento del fenómeno de lo religioso como parte de la naturaleza humana y del problema que plantea la contemporaneidad respecto a ello. Para lograr lo anterior, la autora rescata textos filosóficos, antropológicos, sociológicos y, desde luego, históricos.

Entre los hallazgos propuestos destacan dos: primero, la propuesta de ver al ser humano como un hombre religioso, con la constante necesidad de sumergirse en momentos sagrados que le permitan hacer frente al tiempo ordinario, sin importar el momento histórico en el cual habite; segundo, identificar que las religiosidades populares contemporáneas se reconfiguran de manera constante, en función de subsanar problemas de orden contemporáneo, a la par que condensan gran parte del pasado de la humanidad.

Posteriormente, se presenta el texto *Las fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México: un espacio de encuentro,* escrito por Alberto Hernández Vásquez, quien examina la fiesta contemporánea en torno a la Santa Cruz en San Miguel Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México, tomando como objeto de estudio la interacción observada entre los feligreses y la autoridad eclesiástica, entre los años 2013 y 2015, con el objetivo de identificar las interpretaciones y usos que la mayoría de los católicos de este pueblo otorgan a aquel símbolo del catolicismo.

En su hipótesis, el autor sostiene que las concepciones y prácticas de los católicos de Tecomatlán, configuradas en derredor de la Santa Cruz y evidenciadas en el contexto de la fiesta contemporánea, suponen un alejamiento respecto de lo que establece el dogma y la liturgia católica, a través

de reformulaciones e innovaciones producto de un proceso de apropiación de lo sagrado, histórica y socialmente estructurado, que ha dado pie a interpretaciones y usos distintos de aquel símbolo entre la población católica de Tecomatlán.

Más allá de lo establecido por el dogma y la liturgia cristiana, Hernández Vásquez enuncia que lo que influye en la apropiación realizada por los pobladores de San Miguel Tecomatlán hacen de la Santa Cruz en la época contemporánea, es una cuestión práctica en el orden mundano, terrenal e inmediato de los feligreses, quienes hacen partícipe a esta reliquia sagrada en sus adversidades, preocupaciones, inquietudes, deseos, esperanzas, alegrías y logros, lo cual puede derivar en interpretaciones y usos diversos de este símbolo sagrado.

Este libro finaliza con la contribución de Rosa María Camacho Quiroz intitulada *La religiosidad popular como tema en la narrativa rulfiana, a propósito de "Talpa" y "Anacleto Morones",* donde se estudia la presencia de la religiosidad popular como tema fundamental en dos cuentos de Juan Rulfo: Talpa y Anacleto Morones.

La autora explica que la narrativa rulfiana reconfigura artísticamente las manifestaciones religiosas populares como parte de un constructo cultural de los pueblos para expresar su fe y su relación con Dios. En función de lo anterior, mediante un análisis de tipo hermenéutico, concluye que la narrativa rulfiana está fuertemente influida por aspectos religiosos como el pecado, la muerte, la redención, la culpa, entre otros motivos. La religión popular es una realidad reconfigurada en el texto literario de Rulfo que evidencia la cultura de un pueblo, así como sus manifestaciones religiosas.

En suma, el contenido de esta publicación ofrece, además de un nutrido balance historiográfico respecto a las contribuciones que se han realizado en torno a la temática conferida, distintos análisis correspondientes al periodo novohispano, el siglo decimonónico y el siglo XX, consolidándose como un compilado integral, interdisciplinario y con estudios contemporáneos sobre la religiosidad popular en el actual México.

Desde luego, las propuestas epistemológicas aquí presentadas, pese a tener enfoques novedosos, hallan sus bases en los conocimientos que se han generado desde que la mirada académica decidió posar sus ojos en el fenómeno de reflexión que aquí se presenta. Por lo anterior, confiamos en que las páginas de esta obra sirvan a estudiosos del fenómeno religioso popular no solo para nutrir sus conocimientos en lo tocante a este tópico, sino también para identificar nuevas perspectivas sobre este problema de estudio, o bien, reconocer nuevas interrogantes que aún no han sido resueltas.

Gerardo González Reyes
y Magdalena Pacheco Regules

## Referencias

### Recursos hemerográficos

UPAEP (2024), *Viernes Santo. Procesión XXXII,* Puebla, UPAEP / Ayuntamiento de Puebla / Secretaría de Economía y Turismo.

### Recursos electrónicos

Alcalá, Luisa; Díaz, Patricia y Sánchez, Gabriela (2009), "Solemne procesión a la imagen de Nuestra Señora de Loreto: la epidemia de sarampión en 1727", *Encrucijada. Revista Digital del Seminario de Escultura,* pp. 31-32. [En línea]: <https://www.academia.edu/28296297/Solemne_Procesi%C3%B3n_a_la_imagen_de_Nuestra_Se%C3%B1ora_de_Loreto_con_Patricia_D%C3%ADaz_Cayeros_y_Luisa_Elena_Alcal%C3%A1> (consulta: 01/09/2024).

*Telediario,* Puebla, (29.03.2024). [En línea]: <https://www.telediario.mx/comunidad/procesion-viernes-santo-puebla-2024-registra-160-mil-asistentes> (consulta: 01/09/2024).

# La religiosidad popular en la historiografía mexicana: recuento y perspectivas

Gerardo González Reyes[1]
UAEMéx

## Introducción

La historiografía mexicana llegó tarde al debate sobre la religiosidad popular, sus orígenes, expresiones y funciones en un país pluriétnico como el nuestro. El rezago de la disciplina histórica con respecto a estos temas se debió a su apertura tardía en el diálogo interdisciplinar y la indiferencia en el tratamiento de objetos de estudio en apariencia más cercanos con la antropología. No obstante, como veremos en su momento, la participación de la historia en estos temas ha resultado provechosa porque ha dotado de un aire de frescura a los enfoques antropológicos y sociológicos, al resaltar matices y variaciones en la configuración de la religiosidad popular en el tiempo largo o diacrónico.

Nuestro objetivo en este escrito consiste en recuperar los momentos clave en el desarrollo de los estudios sobre religiosidad popular en el marco de la historiografía mexicana. Somos conscientes que, en el recorrido temporal que a continuación hacemos, hay momentos donde se visibilizan de manera especial los estudios sobre la Iglesia y la religión católica, en aparente detrimento de la religiosidad popular. Sin embargo, consideramos que en realidad se trata de etapas historiográficas encaminadas a preparar el terreno para la emergencia plena de las investigaciones sobre la religiosidad popular

[1] Doctor en Historia por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Sus líneas de investigación son: Expresiones de la cultura barroca en los pueblos de indios, época virreinal; Memorias colectivas y sus representaciones en códices virreinales; Manifestaciones de religiosidad popular en el mundo contemporáneo. Coordina el Seminario interinstitucional "Santos, devociones e identidades colectivas". Miembro del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular, "Alonso Manuel Escalante". Correo: GGREYES@COLMEX.MX X antes Twitter: @GerardoGlezRey

la cual, como veremos, surgió al amparo del diálogo de la historia con la antropología y la sociología en el marco de los estudios culturales.

Así, en este capítulo se ofrece un recuento de cómo la disciplina histórica se involucró en el estudio del fenómeno religioso, en especial en sus dimensiones culturales que abarcan el análisis de las diferentes feligresías, instituciones, devociones, prácticas, representaciones y símbolos. La revisión nos permite ponderar en su justa medida los aportes de la historia en relación con los hallazgos de la antropología y la sociología, al tiempo de identificar las asignaturas pendientes que habrán de orientar el curso de las futuras investigaciones de un campo tan vasto y a la vez tan dinámico como lo es el de la religiosidad popular.

## La religión como objeto de estudio de las ciencias sociales

El siglo XIX europeo atestiguó la emergencia de una tradición disciplinar al margen del conjunto de saberes dedicados al análisis de la naturaleza o ciencias puras, y del estudio de las expresiones sublimes del espíritu humano, englobadas en las humanidades. Se trataba de las ciencias sociales, compuestas por la economía, política y sociología, cuya misión consistió en ofrecer respuestas científicas frente a los cambios provocados por los fenómenos tecnológicos e ideológicos verificados en Inglaterra y Francia hacia el último tercio del siglo XVIII.[2]

La avalancha de transformaciones operadas en los sistemas económicos, los regímenes políticos, la estratificación social y las sensibilidades colectivas se justificaron en la idea de progreso, ampliamente difundida desde la ideología liberal. En consonancia con lo anterior, y a la sombra del positivismo decimonónico, las ciencias sociales surgieron como marco disciplinar para identificar el conjunto de variables que en apariencia regulaban los procesos de cambio social. La intención fue descubrir, explicar y utilizar aquellas leyes para controlar el ritmo de las transformaciones.

Immanuel Wallerstein (1997:15) apunta que la justificación epistemológica de la creación de las ciencias sociales fue la necesidad de identificar las

[2] Nos referimos a los sucesos identificados como Revolución Industrial y Revolución Francesa que influyeron notablemente en la modificación de la estratificación social y la organización política.

leyes universales de la conducta social. Este fue el sentido adoptado por la naciente física social, después llamada sociología que echó sobre sus hombros la tarea ingente de investigar los mecanismos de funcionamiento de la sociedad civil. En el mismo contexto de eclosión disciplinar, los países de tradición imperialista como Francia, Gran Bretaña, Alemania o Italia, impulsaron la creación de los estudios orientales y la etnología (antropología) para conocer a fondo los sistemas de creencias, organización social y tradiciones de los "pueblos bárbaros" (Wallerstein, 1997:15).

Para el caso que nos ocupa, tanto la sociología como la antropología contribuyeron con sus investigaciones en la formulación de una teoría social y, sin lugar a dudas, en ese entramado epistémico el estudio de la religión resultó fundamental, dado que se le considera como la columna vertebral en la organización de la vida social.[3] La historia, por su parte, se mantuvo ajena al abordaje de ese campo de observación.[4] Inmersa en los ámbitos del historicismo y el romanticismo, del que desprendieron respectivamente la revalorización de las tradiciones del antiguo régimen como el idioma, el gobierno, la historia institucional y las costumbres que sirvieron de base para la configuración de las nacientes naciones europeas, quizá su mayor logro, hacia el último tercio del siglo XIX, haya sido la formulación y concreción de un sólido programa metodológico encaminado hacia la búsqueda de la profesionalización de la historia.

En efecto, a la sombra del positivismo, pensadores como Ranke advirtieron en el examen riguroso de la documentación la vía para garantizar la objetividad de la historia, y en la contrastación del discurso historiográfico con las numerosas evidencias o testimonios consignados al pie de página (erudición), la manera de elevar a la historia al carácter de ciencia. No olvi-

[3] Pensamos en dos ejemplos elocuentes desde la sociología y la antropología respectivamente: la investigación de principios del siglo XX de Max Weber sobre la influencia de la ética protestante en la formación del espíritu capitalista, y el estudio de finales del siglo XIX, hoy clásico de James Frazer, sobre el papel de la mitología y costumbres mágicas en la formulación de las religiones contemporáneas.

[4] Consideremos que, desde los albores de la modernidad, entre los siglos XV y XVI la religión cedió su papel preponderante en la vida social al pensamiento racionalista. A partir de entonces la duda es el acicate en la búsqueda del conocimiento que se obtiene por la vía de la experiencia más no por la revelación o el dogma. Se asiste así, a un proceso de desacralización de la vida, impulsado desde la filosofía (razón) y la ciencia (conocimiento empírico). En este contexto, la historiografía del Renacimiento y la Ilustración encamina sus pasos hacia la crítica de fuentes, apoyada en la filología, la numismática, la sigilografía y la paleografía, para derivar en la confección de una historia política, del derecho y cívica, dejando de lado el tema religioso. La única excepción al caso es el estudio de Ranke sobre la Historia de los Papas, publicado hacia la cuarta década del siglo XIX, con un enfoque erudito de historia política y diplomática.

demos también que en ese intento se sumaron otras propuestas alternativas que desde el terreno de la filosofía de la historia advirtieron en el decurso humano la presencia de regularidades en las diferentes maneras de organización de la sociedad.

Así, por ejemplo, a partir de la generación de un marco teórico amplio, apuntalado por un conjunto de categorías económicas que enfatizan el papel preponderante de las relaciones de producción como motor de la historia, el estudio de la religión se relegó a un segundo plano, colocándola al nivel del Estado, la ideología, el derecho, la moral y el arte.[5]

En resumen, tenemos que en el umbral del siglo XX el estudio del campo religioso es objeto de interés exclusivamente de la sociología y la antropología; mientras que la historia -más preocupada por alcanzar su reconocimiento como disciplina científica- se acerca de manera incipiente, sino es que marginal en el tratamiento de aquel fenómeno. No obstante, como trataremos a continuación, la situación cambió de forma notable a partir del segundo tercio del siglo XX, cuando la disciplina histórica ganó terreno más allá de los ámbitos geográficos de Europa y América del Norte y a raíz de su institucionalización en México, y de la formación de profesionales en el oficio de Clío, surgió un interés renovado que transitó de la historia de la Iglesia como institución, al examen del papel de la religión católica en la configuración de la historia de nuestro país, para decantar en el análisis de la religiosidad popular como expresión viva del papel agentivo de los sectores más amplios de la sociedad mexicana.

## De la historiografía erudita a la profesionalización de la Historia en México: primeros acercamientos al tema de la religión

Hasta la tercera década del siglo XX el recuento del pasado y sus diversas interpretaciones corrieron a cargo de pensadores cuya formación, en su mayoría, osciló entre la abogacía y la clerecía. A lo largo del convulso siglo XIX desde las palestras de la política o del periodismo se ofrecieron versiones

[5] Nos referimos, desde luego a las propuestas de Marx y Engels expuestas tanto en El manifiesto comunista (1848) como en El Capital (1867). Ambos estudios sugieren la preponderancia de la estructura económica de la sociedad como fuerza motriz de la superestructura. Dentro de esta última se encuentra a la religión como una expresión de la ideología.

sobre el pasado inmediato, es decir el correspondiente al periodo virreinal; a mediados del mismo, se desempolvaron y recuperaron del olvido a figuras míticas y emblemáticas en búsqueda de "lo mexicano"; y, hacia el último tercio, a la sombra del positivismo, se generó una narrativa encaminada a construir una historia patria (Aurell, et.al., 2015:405-413).

En este periplo el tema de la religión no se tocó ni por equivocación, quizá porque tanto la corriente de pensamiento liberal como el positivismo historiográfico se preocuparon más por concretar una historia nacional donde los asuntos políticos, biográficos e institucionales fueron los temas preferidos.[6]

Los acontecimientos políticos que inauguraron el siglo XX mexicano provocaron no sólo la crisis del orden político y económico construido a la sombra del porfiriato, sino que influyeron en la conceptuación del pasado. Fue sobre todo en la década de 1920 a 1930 cuando la interpretación de la historia se realizó a partir de tres perspectivas; cada una de ellas con su correspondiente oponente. Así, por ejemplo, conservadores contra liberales, católicos contra anticlericales, e hispanistas frente a indigenistas. En este contexto se ubica el hito historiográfico de la obra voluminosa del padre Mariano Cuevas, quien en cinco volúmenes ofreció una historia de la Iglesia en México que abarcó desde la temprana evangelización del Anáhuac hasta el movimiento revolucionario en México de 1910.

Los cuatro primeros tomos se ocupan con minuciosidad de la compleja labor evangelizadora, sus frutos, instituciones y organización eclesiástica del territorio novohispano. Mientras que el último centra su mirada en tres momentos clave de la centuria que sigue al año de 1810; a saber: el papel de la Iglesia en la Independencia, las afectaciones provocadas por las reformas liberales, y la situación de esta institución durante el porfiriato y el estallido de la Revolución (Cuevas, 1921-1926).

[6] Las únicas excepciones al caso quizá sean dos publicaciones de renombre para la época. Primero, la obra colectiva de *México a través de los siglos*, quien a pesar de que en su título rimbombante sugería el tratamiento de la historia general y el desenvolvimiento religioso de México desde la antigüedad hasta 1867, en realidad el tema se aborda de forma superficial y anecdótica en algunos capítulos de los tomos 2, 4 y 5 destinados a la época virreinal, la guerra con Estados Unidos y la República Restaurada en 1867. La segunda es más bien una recopilación documental de la legislación eclesiástica vigente hacia el último cuarto del siglo XIX que regía la vida de la feligresía en todos los órdenes. Véase Vera, *Colección de documentos*. Las referencias completas de ambas obras se encuentran al final del escrito.

En esta tarea revisionista del papel de la Iglesia católica en México conviene ubicar también el estudio monumental de Robert Ricard (1933)[7] dedicado al examen del proceso evangelizador en Mesoamérica durante el primer medio siglo que siguió a la derrota de Tenochtitlan. Aunque en este caso se trata de un examen minucioso y sereno de la labor catequética de franciscanos, dominicos y agustinos sobre los naturales de Nueva España, realizado desde fuera de México, es decir por un estudioso hispanista de origen galo, es necesario incluirlo en este recuento historiográfico porque sin duda alguna, su visión fresca y renovada, al margen de la visión oficial e institucional de la Iglesia Católica proyectada por el padre Cuevas, despertó el interés de extranjeros y mexicanos por incursionar en un terreno que hasta ahora se había mantenido al margen de los intereses académicos que paulatinamente ganaban terreno.

En efecto, hacia la tercera década del siglo XX en México se asiste a la recepción de propuestas historiográficas extranjeras que, junto con la creación de institutos de investigación y departamentos de historia en la capital del país, contribuyeron en el desarrollo de una forma diferente de pensar el pasado, de recuperarlo e interpretarlo. Fue así como la disciplina histórica se institucionalizó y profesionalizó, a través de organismos de educación superior como la Universidad Nacional de México, el Instituto Nacional de Antropología en Historia, y la Casa de España luego transformada en El Colegio de México.[8]

En aquellas instituciones se recrearon y discutieron inicialmente los aportes teóricos y metodológicos de las corrientes historiográficas de tradición decimonónica europea, como el positivismo y el historicismo, y más tarde el diálogo académico se benefició con la incorporación de nuevas tendencias como la historia social y económica, o la historia serial. La transformación del paradigma historiográfico trajo consigo dos cambios notables:

[7] Es sabido que el estudio de Ricard fue concebido como tesis doctoral defendida en 1933, mientras que la primera edición en español tuvo que esperar más de una década para que finalmente se publicara en 1947 bajo el sello editorial de Jus y Polis. Casi cuarenta años más tarde el Fondo de Cultura Económica la incluyó en su colección de obras de historia. (Ruiz-Gálvez, 2019:395-397).

[8] En efecto, la profesionalización de la Historia -equivalente a la formación académica especializada de los futuros historiadores- se alcanzó en el primer caso citado mediante la Escuela Nacional de Altos Estudios, una de cuyas áreas correspondientes a las humanidades albergaría la carrera de Historia. En el caso del INAH, a través de su Escuela de Antropología e Historia fundada a mediados de la cuarta década del siglo XX. Mientras que, en la situación de El Colegio de México, fue el Centro de Estudios Históricos establecido en 1941 quien se encargó de tan noble tarea.

por un lado, el abandono paulatino de la visión maniquea de la historia de inspiración decimonónica que consideraba la recuperación del pasado a través de la mirada liberal o conservadora. Y, por el otro, el planteamiento de nuevos problemas a la luz de las emergentes metodologías. En el caso que nos ocupa, la expresión más visible de aquel cambio se advierte en la descentralización de la historia institucional de la Iglesia por un enfoque más dedicado a desentrañar las diferentes aristas del problema religioso.[9]

## Apertura al diálogo interdisciplinar: la religión como objeto de estudio de la historia, la antropología y la sociología

La conflagración mundial ocurrida entre 1939 y 1945 provocó no únicamente cambios geopolíticos, su impacto alcanzó también al mundo académico. Desde el campo de las Humanidades y las Ciencias Sociales se hizo un llamado urgente para renovar el instrumental teórico y metodológico de cada una de las disciplinas pertenecientes a ambas áreas con la intención de atender los problemas sociales más acuciantes del medio siglo.

En el caso de la disciplina histórica, resulta novedoso el llamado para atender la necesidad de una historia compleja que demostrara las múltiples conexiones e interdependencias de los fenómenos en juego; en una palabra, se buscaba anteponer la historia problema a la historia de sucesos y acontecimientos que, si bien interesan, no dejan de inscribirse en lo puramente anecdótico, sin mayor provecho para el fortalecimiento de una verdadera explicación histórica.[10]

El diálogo interdisciplinar se planteó como la solución al relativo aislamiento y a la excesiva especialización de saberes que habían conducido a las disciplinas de lo social a un callejón sin salida, y a un crecimiento desmesurado de estudios monográficos que poco o nada favorecían a la comprensión de la compleja realidad derivada de la posguerra. El llamado de apertura

[9] En opinión de Carlos Garma (1997:113), uno de los más destacados estudiosos del fenómeno religioso contemporáneo, el cambio en el enfoque del estudio de la religión en México dependió también de factores políticos, pues tradicionalmente los gobiernos emanados de la Revolución mantuvieron un rechazo abierto a la Iglesia y su jerarquía, mientras que a partir del gobierno de Manuel Ávila Camacho la situación se moderó.

[10] Uno de los mejores ejemplos de ese llamado se encuentra en el texto redactado en 1949 por Lucien Febvre, intitulado "Hacia otra historia", en donde el autor entre muchas recomendaciones metodológicas deja en claro la necesidad urgente de abrirse al diálogo disciplinar con la antropología, la geografía, la sociología y sicología, entre otras para construir objetos de estudio atractivos y ofrecer explicaciones sólidas, ricas y matizadas de los procesos históricos. El texto en cuestión forma parte de los capítulos publicados bajo el título *Combates por la Historia.*

consistió en el derrumbe de las barreras artificiales entre una y otra disciplina, pues al final del día tanto la historia como la sociología, antropología, geografía o economía, por citar algunos ejemplos, compartían al mismo objeto de estudio: el hombre en sociedad.[11]

El siguiente paso consideró los préstamos mutuos de instrumental teórico y metodológico de cada disciplina para enriquecer los análisis y derivar en estudios amplios en sus marcos tanto cronológicos como espaciales, al tiempo de ofrecer explicaciones matizadas desde diferentes ángulos. Nuevamente, la disciplina histórica nos sirve como ejemplo. Sus practicantes más conspicuos propusieron las nociones de duración, estructura y marco civilizatorio como categorías de análisis para someter a contrastación las diversas hipótesis sobre el funcionamiento de la sociedad (Braudel, 1968: 180-187, 209).

El resultado no se hizo esperar. Las décadas que van de 1960 a 1980 atestiguaron el incremento paulatino de la transdisciplina. La "invasión de territorios" según la frase de Wallerstein (1997:16) se expresó en la diversificación de enfoques. En ese periodo, por ejemplo, fue común encontrar publicaciones con los títulos de sociología política, sociología económica, o sociología histórica. Y, en el caso que nos ocupa, un mismo fenómeno tan complejo como la religión se abordó bajo los enfoques de la sociología de la religión, antropología de la religión e historia de la religión.

En lo concerniente a la historiografía de temas religiosos en México, nos encontramos con al menos cuatro investigaciones que pueden considerarse parteaguas en el tratamiento del estudio de la Iglesia. Del estudio institucional y apologético de la Iglesia propuesto por el padre Cuevas a principios de siglo, se pasó al examen crítico y sereno de la influencia social de la Iglesia en dos momentos clave de nuestra historia: la Independencia y el movimiento cristero.

A inicios de la séptima década del siglo XX el movimiento cristero se mantenía vigente en la memoria colectiva de los habitantes del occidente de nuestro país. Los líderes sobrevivientes al movimiento comunicaron con

[11] Sobre este punto, considérese a manera de ejemplo de llamada a la apertura los distintos escritos de la autoría de Fernand Braudel, redactados entre 1950 y 1960, publicados en 1968 bajo el título general *La Historia y las Ciencias Sociales.*

lujo de detalle al entonces joven Meyer sus experiencias y razones de participación en el conflicto. El recuento de los sucesos condujo a Jean Meyer a interpretar el suceso en clave antropológica, resaltando la influencia ideológica de la religión en las sensibilidades colectivas de las feligresías como el principal acicate de su participación.[12] Sin acercarse a lo que más adelante se denominó como "religiosidad popular", la investigación de Meyer despertó el interés de los historiadores por esta temática atractiva, pero a la vez enigmática.[13]

Otros estudios realizados en la década de 1970 comparten el común denominador de explicar el papel del clero en la independencia de nuestro país. El primero de los tres que se han identificado fue elaborado por el religioso Francisco Morales (1975), quien por vez primera propuso un acercamiento objetivo y equilibrado a la participación política del clero en el largo proceso independentista que va del extrañamiento jesuita en el contexto novohispano, al regreso del centralismo en 1834. El segundo, de la autoría de Anne Staples, tiene como antecedente su tesis doctoral sobre la vida conventual en la década que siguió a la declaración de la independencia de México. Publicada en la famosa colección Sepsetentas, Staples (1976) repasa el papel de la Iglesia durante la primera república federal, es decir en la década que va de 1824 a 1834 que, a su juicio, para aquellos años, resultaba ser la etapa más oscura de la historiografía mexicana.

Cierra el ciclo historiográfico la investigación doctoral de Pérez Menem (1977) dedicada a desentrañar el papel del episcopado mexicano en la guerra de independencia. En palabras de su autor, interesa conocer las reacciones y actitudes del episcopado ante la emancipación y consolidación de la independencia, su oposición inicial, el establecimiento de relaciones después de 1821, y las reacciones de la jerarquía eclesiástica frente a la primera reforma.[14]

[12] Nos referimos a la investigación doctoral de Jean Meyer iniciada en 1965, terminada en un tiempo razonable y publicada en tres volúmenes hacia 1973 bajo el título de *La Cristiada.*

[13] Es probable que el interés creciente de los historiadores en estos temas haya motivado a un grupo de religiosos para conformar en 1974 la sociedad mexicana de historia eclesiástica, con el objetivo de "promover, impulsar y difundir la investigación sobre la historia de la Iglesia en México". Según su acta fundacional, se asumen como una iniciativa académica no confesional. https://www.dhial.org/diccionario/index.php/sociedadmexicanadehistoriaeclesiástica

[14] Recientemente apareció un recuento detallado de la producción historiográfica sobre la Iglesia en el siglo XIX, publicado como epílogo del libro coordinado por Antonio Rubial (2013), *La iglesia en el México colonial,* pp.590-601. En nuestra opinión es el inventario más completo de libros, capítulos y artículos sobre las distintas aristas de la Iglesia en aquel periodo.

Aunque sin duda alguna, en estos trabajos reseñados no encontramos aún indicios sobre el tema que nos interesa, es notable que las investigaciones hasta aquí realizadas y publicadas preparan el terreno para el advenimiento de otra tendencia historiográfica en donde las minorías, tradicionalmente olvidadas por el discurso histórico serán el foco de atención.

## Ciencias Sociales y Humanidades confluyen en el estudio de las minorías: el lento ascenso de la religiosidad popular

Wallerstein (1997:18) apunta que al finalizar la sexta década del siglo XX se asiste a una crisis social a nivel mundial, "expresada en la rebeldía de sectores sociales tradicionalmente olvidados por el mundo económico y político", y desde luego también por el mundo del saber, es decir por la academia. Aquella crisis se expresa en revueltas sociales que pronto llaman la atención de los científicos sociales, entre los que destacan Michel Foucault. En efecto, Foucault es uno de los pioneros en el estudio de los sectores de la sociedad que hasta ese momento habían sido olvidados por la historia social y económica. Sus investigaciones sobre la locura, la prisión y la sexualidad inauguran una nueva etapa en el estudio de la "historia subterránea", aquella que enfatiza la experiencia individual, los sentimientos, las emociones; en una palabra, la historia de los fenómenos culturales (Márquez, 2014:223).

El análisis de la cultura sirvió de incentivo para que la antropología retomara el camino de los estudios sobre indígenas y campesinos, con especial atención en sus sistemas de creencias y los complejos rituales que acompañan su vida cotidiana. De esta etapa proceden las investigaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre la medicina tradicional mexicana (1963); y el estudio de Pedro Carrasco sobre el catolicismo popular de los Tarascos (1976). Ambos trabajos destacan la relevancia de la religiosidad en las diferentes expresiones de las comunidades campesinas del México contemporáneo, tales como la política, la economía, la organización social y la salud (Garma, 1997:107).

La sociología, por su parte, a través de la persona de Gilberto Giménez (1978) colocó en la mesa de discusión el concepto de religión popular que sentó la base para los futuros estudios sobre catolicismo y religiosidad po-

pular. Su investigación doctoral concluida en 1970, y publicada ocho años más tarde, combinó por vez primera el análisis semiótico de la cultura con el examen sociológico del fenómeno religioso. Peregrinaciones, rituales y fiestas constituyen los ejes de su indagación. De esta manera, para Giménez, el aspecto devocional de la feligresía constituye la naturaleza de la religiosidad popular, mientras que la liturgia y los sacramentos conforman la dimensión oficial de la religión. Lo novedoso de su propuesta radica, no sólo en la identificación de las expresiones populares de religiosidad sino también, en el uso práctico que la feligresía le da a esa forma peculiar del pensamiento, a todas luces encaminado a la construcción identitaria, como mecanismo de defensa.

En este punto del recorrido es necesario reconocer que, por lo menos hasta la octava década del siglo pasado, la antropología fue la disciplina que más aportes hizo al estudio del fenómeno religioso al explorar sus distintas dimensiones, entre las que se contabilizan la relación entre religión y política; las identidades étnicas y religiosas; la cultura popular; los símbolos, las prácticas ceremoniales y los rituales (Garma, 1997:109-112).

Animada por los avances de la sociología y la antropología en materia de exploración de las diferentes expresiones del fenómeno religioso; pero, sobre todo por el renovado enfoque que colocó en el centro del debate a las feligresías más que a la institución eclesiástica, la disciplina histórica se acerca inicialmente de manera tenue al mismo objeto de estudio. Resulta por demás significativo que el filósofo, historiador y teólogo Enrique Dussel inaugure esta nueva etapa. Su labor como coordinador general del proyecto dedicado a la redacción de una historia general de la Iglesia en América Latina en once tomos (1984), constituye un punto de inflexión en el tratamiento de los temas religiosos, y a la vez un hito historiográfico por el enfoque aplicado.

En efecto, en la introducción general de la obra encontramos que el objetivo del colectivo de autores privilegia el énfasis en la Iglesia de los pobres, desde 1492 hasta la octava década del siglo XX, es decir, se trataba de interpretar el desempeño social de la Iglesia con respecto a los menos favorecidos, al tiempo de mostrar sus diferentes complicidades con los poderosos.

En palabras del propio Dussel (1984:12), se trata de una historia crítica y no apologética, a diferencia de las historias tradicionales e institucionales elaboradas hasta ahora.

La apertura total hacia el estudio de la religiosidad por parte de la disciplina histórica se puede datar hacia la segunda parte de la octava década del siglo pasado. En este periodo ubicamos un número considerable de publicaciones sobre la Iglesia, el clero y la religiosidad; todas ellas influidas por la corriente historiográfica conocida como nueva historia cultural.[15] Los enfoques de los autores varían de acuerdo al planteamiento del problema, la elección de los objetos de estudio, las metodologías empleadas en el tratamiento de las fuentes eclesiásticas, y en el propósito de las narrativas; pero en general los temas abordados se inscriben en el examen de la cultura política, la historia social de las instituciones, los discursos, prácticas y creencias religiosas.[16] Sobre el particular, citemos como ejemplos representativos los trabajos de Marcello Carmagnani (1988) y Antonio Rubial (1989).

Carmagnani centra su atención en Oaxaca, el territorio, sus habitantes y la organización simbólica del espacio. La tesis del libro, con un título por demás elocuente, sostiene la continuidad de la identidad étnica expresada en la reconstitución de las unidades territoriales, a lo largo de los siglos XVII y XVIII. La base de la reconstitución es el espacio sagrado, montañas y cuevas que, en el contexto virreinal, se expresa en la distinción político administrativa entre cabeceras y sujetos. Los habitantes de las cabeceras demuestran su capacidad de organización y apropiación simbólica del territorio mediante el establecimiento de cajas de comunidad y fundación de cofradías. De tal suerte que las celebraciones patronales y corporativas, financiadas con los recursos de las cajas comunitarias, son una manera de mantener la continuidad de la identidad étnica, sacralizar el espacio y promover "el regreso de los dioses".

[15] Recordemos que el diálogo interdisciplinar constituye el antecedente directo para la gestación de esta corriente historiográfica donde la antropología tuvo un papel capital, dado que tanto las producciones materiales como las espirituales de la cultura, conforman el objeto de estudio de este enfoque, con especial énfasis en los sistemas involucrados en las conceptuaciones sobre el mundo, sus representaciones simbólicas y las prácticas cotidianas.

[16] El recuento detallado de esta producción historiográfica se puede consultar en el capítulo preparado por Ana Carolina Ibarra y Gerardo Lara Cisneros (2010). La referencia completa se encuentra al final del escrito.

El examen de la realidad socioeconómica de la orden agustina es el objetivo de la investigación de Rubial (1989); por ello, más que centrarse en el papel evangelizador de los hijos de san Agustín, el autor enfatiza la participación de la orden en el control de las cajas de comunidad y en el funcionamiento de los cabildos indios en el medio rural donde su presencia era notable. Mientras que, en las ciudades novohispanas, sede de sus conventos, se involucraban en la vida social y política de los novohispanos a través de celebraciones litúrgicas y dirección de cofradías. Sin duda, la investigación de Rubial abrió la puerta para que en la siguiente década los historiadores pusieran atención en la cultura religiosa y la religiosidad popular.

Al margen de los numerosos artículos, capítulos y libros publicados en aquella década, conviene mencionar otra veta de estudio sobre la cultura religiosa del mexicano. Nos referimos a los trabajos de Edmundo O´Gorman y Gustavo Watson, dedicados a la reconstrucción del origen y culto a la virgen de Guadalupe.[17] Sin duda alguna, es uno de los temas que mayor atención ha recibido por parte de los historiadores, al tiempo que ha dado pie a numerosos estudios eruditos. El comentario de su contenido amerita un tratamiento especial que supera los límites de este capítulo; sin embargo, es necesario mencionarlos en este recuento historiográfico porque han marcado la pauta para el estudio de otros espacios devocionales de carácter cristológico y mariano.

## La apertura total al diálogo interdisciplinar: el aporte de la historia en los estudios de la Iglesia, la religión católica y la religiosidad popular de 1990 a 2009

Desde 1990 observamos la influencia de la antropología cultural y la sociología de la religión en la historiografía.[18] Interesadas en el estudio del cambio

[17] Efectivamente, este ha sido uno de los temas predilectos de los historiadores. Desde el temprano estudio de Francisco de la Maza (1953), hasta la compilación documental de Xavier Noguez (1998), y la investigación erudita de Gustavo Watson (2012), pasando por el estudio propositivo de Jacques Lafaye (1974) sobre las imágenes de Quetzalcoatl y Guadalupe como pilares de la conciencia nacional. Las referencias completas de las obras de estos autores se encuentran al final.

[18] Un año antes apareció la publicación de Jean Meyer (1989) sobre el papel de la religión y de la Iglesia Católica en la formación de la identidad latinoamericana, en especial entre los siglos XIX y XX. Esta investigación inaugura la preocupación de los historiadores por comprender un fenómeno de largo aliento, gestado en el siglo XVI, con proyección a los siglos venideros. La novedad del estudio de Meyer radica en el examen de los periodos críticos para el catolicismo durante los gobiernos liberales que trataron a toda costa de reducir su influencia en los distintos ámbitos de la vida cotidiana de las feligresías, por ejemplo y de manera particular, en los cultos y devociones populares.

religioso, la experiencia protestante, las feligresías y las identidades religiosas, ambas corrientes inspiraron algunas investigaciones sobre el protestantismo y cristianismo contemporáneo, y su relación con la democracia. El libro de Bastian (1994), *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, por ejemplo, tiene por objetivo explicar el auge de los movimientos religiosos alternos al catolicismo, en América Latina, desde mediados del siglo XX, en especial evangélicos y protestantes.

Bastian trata de averiguar si la diversificación religiosa observada en América Latina desde 1950 obedece a la emergencia de la modernidad, y con ello la entronización de la democracia. Sin embargo, la evidencia recabada apunta a que tanto evangélicos como protestantes están preocupados por ganar adeptos más que consolidar regímenes democráticos. Así, por ejemplo, en el caso de las minorías pentecostales, éstas recurren al universo simbólico del catolicismo para sobreponer la oralidad a la lectura bíblica, al impulso de ministros taumaturgos, exorcistas y milagreros, más que a la modernidad religiosa. En resumen, las religiosidades emergentes son resultado de la pérdida de identidad entre los sectores más desprotegidos de América Latina, provocada por los procesos de urbanización e industrialización.

En el mismo tenor, pero acotado al marco espacial de México, el libro colectivo publicado bajo la coordinación de Roberto Blancarte (1994), *Religión, iglesias y democracia*, tiene como objetivo mostrar la relación existente entre las principales religiones del siglo XX y la construcción de la democracia en nuestro país, a partir del proceso secularizador, ofreciendo un recorrido por las conceptuaciones de democracia entre las distintas confesiones.

Alejados de los marcos explicativos que centran su interés en el estudio del fenómeno religioso en América Latina o México, otro grupo de historiadores se dieron a la tarea, en esta década, de proponer investigaciones acotadas en tiempo y espacio para examinar las expresiones de religiosidad popular. Se trata de los casos de David Brading (1994) y William B. Taylor ([1996], 1999). En el primer caso, su autor estudia la iglesia de Michoacán en la segunda mitad del siglo XVIII, a partir de tres ejes de análisis: el clero regular, el clero secular y la religiosidad de la feligresía, así como el papel de la alta jerarquía eclesiástica, conformada por obispos y miembros del cabil-

do catedral de Valladolid, frente a los cambios políticos y administrativos implementados por el reformismo de la dinastía borbón.

En el segundo caso, Taylor en *Ministros de lo sagrado,* enfatiza el estudio del clero secular y su papel en Nueva España durante el siglo XVIII.[19][19] Sus sujetos históricos son los curas párrocos. Uno de los enfoques empleados en la investigación procede de la antropología cultural[20][20] para abordar la cultura religiosa de la feligresía, al margen del canon oficial, es decir "de las creencias autorizadas y de la organización formal" (Taylor, 1998, I:21), visibles en la devoción a los santos y de las imágenes, a través de las organizaciones seglares como las cofradías.

El interés creciente de los historiadores en el fenómeno religioso se manifiesta de manera contundente en la organización de encuentros académicos con el objetivo de reunir a especialistas de las humanidades para debatir sobre las distintas aristas de un problema tan complejo. Así, en la primavera de 1991, desde las instancias académicas de la Universidad Iberoamericana y el Instituto Nacional de Antropología e Historia se promovió el congreso Manifestaciones Religiosas en el Mundo Colonial Americano. En opinión de los organizadores y editores de la publicación posterior, el encuentro se justificó por la ausencia historiográfica sobre el mundo religioso colonial americano (García y Ramos, 1997:13).

Las ponencias de este congreso que por vez primera abordaron las distintas vertientes del fenómeno religioso en América, a partir de los casos de Nueva España, Perú y Nueva Granada, fueron publicadas entre 1993 y 1994 en dos volúmenes respectivamente; aunque, en 1997 encontramos una reedición que conjunta ambos documentos en un solo texto dividido en tres partes: la dedicada a los santos y demonios en América; las instituciones y las mujeres; y, el culto a la virgen María. Cada una de las 18 contribuciones que conforman el libro abordan con maestría las expresiones más sensibles

[19] La investigación de Taylor fue publicada por vez primera en 1996, bajo el título *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico,* Stanford, Stanford University Press. La edición en español que aquí hemos utilizado es la publicada en 1999 por El Colegio de Michoacán, la Secretaría de Gobernación y El Colegio de México. La referencia se encuentra al final del escrito.

[20] Para una comprensión de la influencia ejercida por la antropología cultural en los estudios de la religión véase el ensayo de Carlos Garma (1997) sobre los trabajos de investigación publicados en la revista Nueva Antropología.

de la espiritualidad barroca, es decir, las vivencias cotidianas de los feligreses con respecto a las devociones cristológicas, marianas y a los santos patronos.

Otra prueba del interés de los historiadores en los asuntos de la religiosidad es la compilación realizada por Pilar Gonzalbo (1992) de diez investigaciones serias y novedosas que abordan diferentes dimensiones de la historia eclesiástica en México, desde el periodo virreinal hasta la primera década del siglo XX. Los textos incluidos en la publicación intitulada *Iglesia y religiosidad* repasan los procesos de evangelización a la luz de los sistemas de pensamiento europeo como el erasmismo y el milenarismo franciscano; el mestizaje religioso; la presencia jesuita en Nueva España; el liberalismo y protestantismo de algunos pensadores del siglo XIX; las sociedades protestantes durante el porfiriato; y, la relación de la Iglesia con los trabajadores en el siglo XX, donde la primera se erige en garante de la dignidad de los segundos frente a los patrones.

En 1995 El Colegio de Michoacán organizó el XVII Coloquio de Antropología e Historias Regionales, dedicado al tema de la Iglesia católica en México. Los organizadores destacaron la pertinencia del encuentro toda vez que tres años antes el gobierno mexicano había reanudado relaciones con la Iglesia católica, después de un prolongado distanciamiento provocado por las reformas liberales de 1867.

La coyuntura política de 1992 derivó en la necesidad de examinar a la luz de materiales inéditos y metodologías novedosas el papel de la Iglesia en los ámbitos espirituales, educativos y misionales del mundo americano desde el periodo virreinal hasta mediados del siglo XX. El resultado fue más que halagador, pues por vez primera desde la historia, antropología y sociología se rendía cuentas, mediante balances serenos y sólidos, sobre un problema añejo, pero a la vez renovado por el reconocimiento jurídico de las Iglesias y agrupaciones religiosas a finales del siglo XX.

Fue necesario esperar un poco más de una década para que finalmente en 2009 Nelly Sigaut editara y publicara los trabajos del Coloquio bajo el título *La Iglesia católica en México.*[21] Las 24 contribuciones que constituyen

[21] Sencillo, pero a la vez atractivo, el título se adelanta en el tiempo a las futuras publicaciones colectivas dedicadas al estudio de la Iglesia en México, de las que nos ocupamos en la última parte de este escrito.

el libro abarcan el amplio espectro territorial de Nueva España y México, distribuidas en dos ejes temáticos: la evangelización, y el examen institucional de la Iglesia. Esta última es la más amplia, pues aborda las dimensiones de organización interna, política, educación y religiosidad.

Por segunda ocasión,[22] desde el campo historiográfico, los estudios de religiosidad en México enfatizan los análisis de la fiesta virreinal y contemporánea, las hagiografías y devociones patronales, así como lo maravilloso en torno de las imágenes milagrosas veneradas en los santuarios.[23]

## Diáspora y auge de los estudios sobre la Iglesia, la religión católica y la religiosidad popular: programas, congresos, redes, seminarios de investigación y observatorios

Apuntamos con anterioridad que hacia la última década del siglo pasado se asiste a una eclosión académica en los estudios sobre la Iglesia, la religión católica y la religiosidad. Esta situación fue posible gracias al esfuerzo colegiado de diferentes investigadores del fenómeno religioso, y de la apertura institucional hacia un problema que durante muchos años gozo de mala fama. En este contexto es necesario colocar la figura de Roberto Blancarte Pimentel, quien contribuyó en la fundación del Programa Interdisciplinario de Estudios sobre las Religiones, con sede en El Colegio Mexiquense. Hacia la novena década de aquel siglo, Blancarte junto con Bernardo Barranco formaron el Centro de Estudios de las Religiones en México; un espacio de diálogo y formación de alto nivel donde convergieron sociólogos e historiadores para dar cuenta del fenómeno religioso contemporáneo.

Una de las obras emblemáticas de la vasta producción académica de Blancarte (1992), correspondiente a este periodo, es el libro *Historia de la Iglesia católica en México.* Texto centrado en el examen de las relaciones Iglesia-Estado entre el fin de la guerra de los cristeros (1929), y el inicio de la crisis social en la década de los años ochenta (1982); y, aunque en su recorrido de más de medio siglo no encontramos evidencias de la religiosidad,

[22] Recordemos que la primera vez que la historiografía abordó el tema de la religiosidad como sujeto de estudio fue en la publicación coordinada por García y Ramos (1997).

[23] Se trata de los capítulos redactados por Dorothy Tanck, Antonio Rubial, Thomas Clavo, Mario Humberto Ruz, Jesús Tapia y José Miguel Romero, incluidos en la última sección del libro que aquí se comenta.

su contenido es de lectura obligada para quien se aventure en la comprensión de este fenómeno, pues expone con claridad y suficiencia el contexto institucional del que se desprenden las actuaciones de las feligresías en momentos clave, como por ejemplo el Concilio Vaticano II celebrado en 1962 y 1965 que oficialmente marcó la apertura de la Iglesia al mundo moderno. En otras palabras, los estudios monográficos sobre las expresiones de religiosidad popular en este periodo deben considerar los aportes de este libro para una mejor explicación del fenómeno.

Llama la atención que instituciones académicas de provincia, ubicadas en Guadalajara, hayan tomado la iniciativa de convocar en 1998 a investigadores del fenómeno religioso para celebrar el Primer Encuentro Regional de Investigadores del Fenómeno Religioso (De la Torre, 2014:82).[24] El éxito de la reunión derivó en la integración de la Red Regional de Investigadores del Fenómeno Religioso y, más adelante en 2004, al ampliarse su área de influencia pasó a denominarse Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, RIFREM, por sus siglas.[25] El sello distintivo de la Red es la celebración anual de un encuentro académico que incluso se ha ampliado a algunos estados de la Unión Americana. Se trata de un espacio de discusión e intercambio de ideas, presentación de novedades editoriales y testimonios documentales, en donde convergen especialistas en la materia y estudiosos en vías de formación desde las diferentes disciplinas de lo social, especialmente antropología, sociología e historia.

Entre las reuniones científicas que tienen como eje principal de discusión al fenómeno religioso en sus distintas expresiones destacan los congresos de etnografía de la religión, organizados por el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Su labor inició en 2013. El eje de discusión se centra en el estudio de los santuarios y peregrinaciones.[26] Sus reuniones son bianuales; hasta el año pasado se habían celebrado siete encuentros nacionales y dos internacionales.[27]

[24] Renée de la Torre (2014:82) registra la existencia desde 1990 de la Red de Investigación Interdisciplinaria Estado, Iglesias y Grupos Laicos, que puede considerarse como pionera en la organización de grupos de investigación sobre el fenómeno religioso.

[25] Véase: http://www.rifrem.mx/quienes-somos/

[26] Éste es uno de los temas predilectos por los antropólogos, pues en él se pueden advertir las expresiones más conspicuas de religiosidad popular. Véanse por ejemplo las publicaciones coordinadas por Carlos Garma y Roberto Shadow (1994), y Rodríguez-Shadow y Ávila (2010).

[27] Véase: https://buap.mx/content/etnografía-de-la-religión

Con la intención de abrir la discusión a otras expresiones de la religión, a partir del 2023 se le denominó simplemente como Congreso nacional e internacional de Etnografía de la Religión.[28] Se trata de un espacio que recibe participaciones de diferentes disciplinas de las ciencias sociales y las Humanidades, con especial énfasis en la recuperación de experiencias en campo. Sus ejes de discusión son variados: desde los acercamientos teóricos y metodológicos, hasta el estudio de santuarios y peregrinaciones, pasando por las prácticas socio religiosas emergentes y globalización. Es, sin lugar a dudas, un espacio de diálogo donde se exponen los avances de investigación en la materia, realizados sobre todo en los diferentes espacios académicos de provincia.

El inicio del presente siglo fue testigo del nacimiento del Seminario de Historia de la Iglesia, establecido de manera colegiada entre el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la BUAP. Sus integrantes, académicos especializados en el estudio de las instituciones eclesiásticas del periodo virreinal, han contribuido con sus publicaciones en la comprensión del papel eclesiástico en la formación de la sociedad novohispana, y han publicado testimonios de época, como los concilios provinciales mexicanos, que ayudan a explicar las diferentes pautas de comportamiento de las feligresías de aquel periodo.[29]

En 2015 se establece en el Instituto de Investigaciones Históricas el Seminario Historia de las creencias y prácticas religiosas, siglos XVI al XVIII. El aporte de esta figura académica con respecto a los temas de religiosidad son los programas televisivos incluidos en la sección "mirador universitario", dirigidos a públicos tanto especializados como a la sociedad en general. Entre las emisiones que abordan el fenómeno religioso están: "Imágenes religiosas e identidad", "Cristo en la religiosidad mexicana", "culto a la Virgen", "Las fiestas religiosas: permanencia y cambio", "Santuarios de peregrinación".[30]

[28] Información proporcionada por la Dra. Leticia Villalobos Sampayo, una de las académicas fundadoras y coordinadora del congreso.

[29] Los integrantes de este seminario, sus líneas de investigación, producción académica y proyectos en curso pueden consultarse en: https://iih.unam.mx/investigación/seminarios/historia-de-la-iglesia

[30] Los programas están en línea: https://mediacampus.cuaieed.unam.mx/entidadesvideos-entidadacademica

En febrero de 2016 se inauguran los trabajos colectivos del Seminario Santos, devociones e identidades, a iniciativa de investigadores de El Colegio Mexiquense y la Universidad Autónoma del Estado de México. La sede formal del Seminario se encuentra en el primero; aunque, antes de pandemia las reuniones bimensuales se realizaban de manera itinerante en instituciones de prestigio como la Universidad Iberoamericana, sede Santa Fe; la Escuela Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de México, y las Facultades de Antropología y Humanidades de la UAEMéx.[31]

El objetivo del Seminario se orienta a cubrir un vacío historiográfico que desde finales del siglo anterior ya había sido advertido por especialistas como Carlos Garma quien al hacer un balance sobre los estudios de la religión en México hizo notar la ausencia de investigaciones sobre los rituales de religiosidad popular en México, entre los que se encuentran: fiestas, peregrinaciones, procesiones, sistemas de cargos y devociones (Garma, 1997:114). Para dar cuenta de tan variados aspectos, el Seminario recibe participaciones de diferentes especialistas en las áreas de Historia, Antropología, Etnohistoria, Historia del Arte, y recientemente Teología.

Uno de los méritos de este Seminario es la publicación de los trabajos derivados de la discusión académica. Después de nueve años de vida se han editado siete libros colectivos bajo los sellos editoriales de El Colegio Mexiquense y El Colegio de Jalisco. La particularidad del contenido de los dos primeros libros es el enfoque diacrónico que enfatiza el contacto indo hispano como punto de arranque del establecimiento de la religión católica; continuando con la doctrina tridentina como elemento clave para la veneración a los santos y el surgimiento de las expresiones de religiosidad entre novohispanos y mexicanos, entre los siglos XVII al XX.

Los libros tres al seis se ocupan de la relación entre las devociones a los santos y las formaciones identitarias; las expresiones festivas; el surgimiento de las distintas religiosidades y feligresías, a la sombra de las transformaciones políticas e ideológicas experimentadas en el tránsito plurisecular de nuestro país. El último libro aparecido en este año del 2024 centra su aten-

[31] Durante y después de la pandemia las plataformas virtuales sustituyeron los encuentros bimensuales; de tal suerte que en este año del 2014 el Seminario cumple nueve años de actividad ininterrumpida.

ción en los usos sociales del catolicismo, mediante la difusión de símbolos, prácticas y representaciones.[32]

Este breve recuento estaría incompleto si dejamos fuera la labor titánica desempeñada por Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes al frente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", ORP por sus siglas en español. Establecido a finales de 2014, desde esta instancia de diálogo se fomenta la discusión de ideas, el intercambio de experiencias de investigación, y la difusión de resultados mediante reuniones plenarias, congresos, exposiciones, publicaciones periódicas y de libros en línea, conversatorios y podcast cuyo eje central es la religiosidad popular.[33]

De entre la amplia producción editorial de la ORP destacan la tetralogía publicada en línea en ocasión del quinto aniversario del Observatorio en 2019. En donde se abordan cuatro dimensiones de la religiosidad popular, entre ellas: la posmodernidad y post secularismo, los contextos campesinos contemporáneos, la perspectiva historiográfica, y la resistencia social.[34]

Otro ejemplo contundente de los frutos que rinde el diálogo interdisciplinar es la publicación emanada de la novena reunión plenaria, en donde se aborda a la religiosidad popular en México desde la antropología, el arte, la historia y la teología (Gómez, González y Pacheco, 2021). No cabe la menor duda que, en lo que va del presente siglo, los estudios sobre la iglesia, la religión, y en especial la religiosidad popular se han instalado en el centro de los debates generados desde las ciencias sociales y las humanidades.[35] Se trata de una veta inagotable que, por su origen de largo aliento, actualidad

[32] La lista completa de los títulos publicados por el Seminario aparece al final del escrito bajo las entradas Jarquín y González (coords.).

[33] Las publicaciones periódicas aparecen en la revista Intersticios, en la sección de arte y religión, y recientemente en la revista Urdimbre y trama. Los libros monográficos se pueden consultar en:
respuic.dev.ecd.mx/iim/observatorio-intercontinental-de-la-religiosidad-popular/
Mientras que los podcast denominados "orpcast" se encuentran radicados en la plataforma de Spotify. A continuación, un ejemplo: 12 Una mirada historiográfica a la Religiosidad Popular. - RADIO ORP | Podcast on Spotify

[34] La serie completa, de libre acceso, puede consultarse en línea.
respuic.dev.ecd.mx/iim/observatorio-intercontinental-de-la-religiosidad-popular/publicaciones-orp/

[35] La lista más completa y exhaustiva de la producción historiográfica sobre estos temas ha sido elaborada por Clara García Ayluardo y Antonio Rubial García (2018). El material se organiza en dos secciones: fuentes primarias y obras de interpretación, cada una de ellas nutridas con profusión. La religiosidad popular, por ejemplo, se registra en las entradas: religiosidad urbana y vida cotidiana, religiosidad indígena, santuarios y guadalupanismo (García y Rubial, 2018:239-274). Resulta muy útil también el balance historiográfico realizado por Rodolfo Aguirre Salvador (2020) sobre la historia social de la iglesia y la religiosidad, enmarcado en las tendencias historiográficas del último cuarto del siglo XX, con énfasis en el periodo virreinal.

disciplinar, y complejidad en un país como el nuestro dónde predomina la multiculturalidad, es necesario acercarse a ella de manera permanente con una mirada crítica y renovada.

## Corolario. Visiones renovadas sobre la historia de la Iglesia en México en el siglo XXI

Hasta aquí hemos tratado de recuperar las publicaciones más visibles sobre el fenómeno religioso en México, producidas por historiadores nacionales y extranjeros, a partir de tres áreas: la religión católica, la Iglesia en México y la religiosidad popular. Es notable que los tres campos no son excluyentes, por el contrario, dependiendo del interés de los investigadores las vertientes pueden coincidir en un mismo régimen de historicidad. Así, por ejemplo, se ha identificado una variación de enfoques en el estudio de la Iglesia que han transitado de la visión institucional y apologética, a su papel activo en la conformación de la sociedad mexicana contemporánea, pasando por los estudios culturales que resaltan su papel activo como moldeadora de prácticas y narrativas de las feligresías.

No podemos cerrar este recuento historiográfico sin destacar que, en lo que va del presente siglo, se asiste a un nuevo episodio en el examen de la Iglesia en México, elaborado por profesionales de la historia, filosofía y religión. La aparición de publicaciones colectivas sobre la Iglesia corrobora, por un lado, que el diálogo interdisciplinar sigue manteniendo su vitalidad al proponer visiones matizadas sobre un tema tan polémico; y, por el otro que, a raíz del descenso notable de católicos en nuestro país desde el último cuarto del siglo XX, y de la reanudación de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado mexicano en 1992, es necesario ofrecer explicaciones actualizadas sobre las posibles causas del primero e implicaciones del segundo fenómeno.

Las publicaciones que a continuación se citan han aportado visiones renovadas sobre el papel de la iglesia en México, sobre todo durante el periodo virreinal que podemos considerar como la base para entender tanto los esfuerzos catequéticos del evangelio a los naturales, como el despliegue de la doctrina postridentina que moldeó sistemas de pensamiento, comporta-

mientos y representaciones de la sociedad virreinal. Sabemos también que se encuentran en preparación otros volúmenes colectivos que se ocuparán de las etapas críticas de convivencia entre el Estado liberal y la Iglesia católica, enmarcadas en el conjunto de transformaciones de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, para avanzar sobre el ascenso del estado laico y el descenso de la población católica en México. En fin, comentemos brevemente el contenido del material disponible hasta ahora.

En 2013 Antonio Rubial apuntó que la publicación de *La Iglesia en el México colonial* obedecía a la ausencia de una visión de conjunto objetiva y englobante de todos los ámbitos del complejo mundo representado por aquella institución. Además, resultaba claro que las historias generales de la Iglesia en México en el contexto latinoamericano, escritas en la segunda mitad del siglo XX "dejaban fuera temas relevantes, al tiempo de proponer generalizaciones superficiales y poco sostenibles" (Rubial, 2013:15). Ante esos retos ineludibles, una decena de historiadores se dio a la tarea de revisar el estado que guardaba el conocimiento sobre esta institución para proponer una visión renovada, puntual y detallada a la luz de sus áreas de especialización.[36] Fue así como el libro coordinado por Rubial propone una nueva periodización del desarrollo institucional y social de la Iglesia donde los sujetos de estudio son los diferentes proyectos eclesiásticos representados por ambos cleros; las corporaciones seglares, la cultura, la cristiandad indígena; el Santo Oficio, la alta jerarquía eclesiástica y los cabildos; santuarios y economía eclesiástica.

En 2018, en un esfuerzo notable de erudición el padre Gonzalo Balderas dio a la prensa una *Historia de la Iglesia en México: antecedentes prehispánicos.* El texto constituye el segundo volumen de una obra de gran envergadura que ofrece una visión de conjunto, equilibrada y objetiva que explora las raíces más profundas de la futura Iglesia mexicana, apuntalada sobre dos visiones y tradiciones religiosas opuestas ,con antecedentes mesoamericanos e ibéricos respectivamente.[37] Lo novedoso de este volumen es que por

[36] En los trabajos colectivos sobre el tema destacan también la *Historia mínima de la Iglesia católica en México*, en la que participan autores especializados como Antonio Rubial, Brian Connaughton, Manuel Ceballos y Roberto Blancarte (2021). El texto ofrece una visión de conjunto desde la época virreinal hasta el México contemporáneo.

[37] El primer volumen, también escrito por Balderas se ocupa específicamente de los antecedentes ibéricos de la Iglesia católica. Véase: *Historia de la Iglesia en México: antecedentes ibéricos*, tomo 1, volumen II, México, Universidad Iberoamericana.

primera vez un académico serio dedica un texto exhaustivo al tratamiento de las cosmovisiones mesoamericanas como el precedente para entender la simbiosis ideológica ocurrida en el siglo XVI frente al fenómeno evangelizador desplegado por los mendicantes.[38]

En este mismo año de 2018, un colectivo de más de 40 historiadores, coordinados por Juan Carlos Casas ofrecen al público especializado una *Nueva Historia de la Iglesia en México.* El volumen, de más de mil páginas, repasa y ofrece una visión complementaria al texto coordinado años antes por Antonio Rubial. Al igual que éste último propone una nueva periodización que va del mundo mesoamericano, como antecedente para el establecimiento del sueño evangélico, hasta la secularización de las doctrinas, a la sombra del absolutismo borbónico que dispuso las condiciones para la independencia de México.

Como se percibe, resulta encomiable la labor titánica emprendida por coordinadores y autores de estas obras con miras a la comprensión del papel de la iglesia católica en nuestro país. Esperemos que el trabajo colectivo se proyecte hacia el examen de los siguientes periodos, correspondientes a los siglos XIX y XX para tener el panorama completo en el cual se pueda enmarcar el conocimiento puntual del desarrollo de catolicismo y la religiosidad popular.

## Consideraciones finales

El recuento historiográfico aquí ofrecido muestra el profundo interés de la academia por el análisis sólido del fenómeno religioso en sus tres vertientes: institucional (Iglesia católica); como corriente de pensamiento (catolicismo), y como práctica cotidiana (religiosidad popular). Cada una de ellas ha tenido sus momentos de notoriedad al abrigo de las circunstancias históricas y bajo el impulso de las corrientes historiográficas en turno. En lo que va del presente siglo se asiste a un episodio renovado en el estudio de este fenómeno, gracias al impulso recibido desde el diálogo interdisciplinar entre la historia, la antropología y la sociología, mediante la celebración de con-

[38] Lamentablemente la muerte sorprendió al padre Balderas en 2021 y la obra proyectada sobre la historia de la Iglesia en México quedó inconclusa.

gresos, coloquios, conversatorios; la fundación de redes de investigación, seminarios, observatorios; y el permanente trabajo editorial que da cuenta de la actualidad del problema.

A pesar de esos logros, es imperativo un nuevo acercamiento disciplinar para analizar un problema inminente y latente que requiere de explicaciones urgentes: nos referimos a la crisis de la iglesia católica en México. En el censo de población de 2020, fueron registrados alrededor de 90 millones de mexicanos, mayores de cinco años, que declararon profesar la religión católica.[39]Esta cantidad corresponde, en términos porcentuales, al 77.7 % en relación con el total de la población que asciende a 126 millones (*Encuesta*, 2016:10). A partir de este dato, especialistas en el estudio del fenómeno religioso en México, como Bernardo Barranco (2021), han advertido un descenso sostenido de la población católica, sobre todo a partir de 1970, a raíz de la creciente diversidad religiosa.[40]

Las razones del descenso son variadas, entre ellas la política errática seguida por Juan Pablo II durante su pontificado que favoreció una alianza visible con los sectores más conservadores del mundo católico, en especial las elites económicas y políticas; el descrédito de la iglesia católica provocado por los escándalos de pederastia, encubiertos por el más alto nivel de la jerarquía eclesiástica, y los notables enfrentamientos internos de la iglesia mexicana (Barranco, 2021). En suma, la crisis por la que atraviesa actualmente la Iglesia católica en nuestro país amerita volver sobre su estudio de una forma holística, de tal suerte que se ofrezcan otras respuestas al margen de las ya conocidas que atañen exclusivamente a la dimensión político administrativa de la institución.

En otras palabras, es necesario hurgar en las raíces y trayectoria del catolicismo en México, lo mismo que en la configuración y transformación de las expresiones de religiosidad popular. Para ello la sociología, por ejemplo, puede abonar en el estudio de las causas del ascenso paulatino del proceso de secularización de la sociedad mexicana a partir del siglo XX. Mientras

[39] https://www.inegi.org.mx/temas/religion

[40] Las cifras proporcionadas por Barranco (2021) son las siguientes: 1980: 93 %; 1990: 89.7 %; 2000: 87.9 %, 2010: 82.7 %; 2020: 77.7 %. Como se aprecia las caídas más severas de la población católica han ocurrido a partir del año 2000.

que la antropología, puede orientar sus indagaciones hacia dos ámbitos: la estructura paraeclesial y los mecanismos de reproducción cultural como elementos diagnósticos de las razones del incremento de expresiones religiosas distintas al catolicismo.

La historia, por su parte, con base en los análisis de larga duración y los numerosos estudios de caso realizados hasta ahora, tiene el deber de explicar qué tipo de crisis es la que aqueja a la iglesia católica del siglo XXI, pues recordemos que a lo largo de 500 años de vida del catolicismo en nuestro país ha habido por lo menos tres momentos álgidos que han cimbrado sus bases. La primera, durante las reformas borbónicas que buscaron el control racional de las expresiones de religiosidad. La segunda, en el periodo de reformas liberales del siglo XIX que minaron el poder económico de la iglesia, y la tercera a finales de la segunda década del siglo XX cuando se pretendió crear una iglesia nacional.

Es claro que, frente a la crisis contemporánea de la iglesia católica y el descenso del catolicismo, la religiosidad popular es la única que en apariencia permanece incólume a los cambios drásticos de este siglo. Aun así, las tres disciplinas tienen el deber de ahondar en su estudio para averiguar qué tipo de religiosidad es la que vivimos hoy día, y cuáles son las razones de su vitalidad.[41]

[41] Renée de la Torre (2021:272,277-278, 290) lo expresa de forma elocuente cuando apunta que los nuevos estudios sobre religiosidad popular deben situarse en "puntos de intersección, en los límites, en las fronteras que permitan plantear nuevas preguntas, objetos de estudio y metodologías apuntaladas por la transversalidad del fenómeno religioso.

## Referencias

Aguirre Salvador, Rodolfo (2010), "Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas", *Fronteras de la historia,* vol.15-1, pp. 134-156.

Aurell, Jaime; Catalina Balmaceda, Peter Burke y Felipe Sosa (2015), *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico,* México, Akal.

Balderas Vega, Gonzalo (2018), *Historia de la Iglesia en México: antecedentes prehispánicos,* tomo 1, volumen I, México, Universidad Iberoamericana.

Balderas Vega, Gonzalo (2018), *Historia de la Iglesia en México: antecedentes ibéricos,* tomo 1, volumen II, México, Universidad Iberoamericana.

Barranco Villafaña, Bernardo (2021), "Censo 2020: la decadencia católica" en *La Jornada* [sección de opinión], México, 3 de febrero de 2021.

Bastián, Jean-Pierre (1994), *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* México, FCE.

Blancarte, Roberto (1994), (coord.), *Religión, iglesias y democracia*, México, UNAM-CIIH /La Jornada Ediciones.

Blancarte Roberto (1992), *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982,* México, FCE/ El Colegio Mexiquense, A.C.

Brading, David (1994), *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810,* México, FCE.

Braudel, Fernand (1968), *La Historia y las Ciencias Sociales,* Madrid, Alianza Editorial.

Carmagnani, Marcello (1988), *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII,* México, FCE.

Casas García, Juan Carlos (coord. y ed.), (2018), *Nueva historia de la Iglesia en México, I. De la evangelización fundante a la Independencia,* México, Universidad Pontificia de México.

Cuevas, Mariano (1921-1926), *Historia de la Iglesia en México,* 5 tomos, Tlalpan México, Imprenta del asilo "Patricio Sanz".

De la Torre, Renée (2021), "La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar *lived religión* en proyectos de descolonización", *Revista Cultura y Religión,* 15 (1), pp.259-298.

De la Torre, Renée (2014), "El estudio de la religión en México enmarcado en el campo intelectual y el campo del poder", *Revista sociedad y religión: sociología, antropología e historia de la religión en el Cono Sur,* vol. XXIV, número 42, pp.67-91.

Dussel, Enrique (1984), *Historia general de la Iglesia en América Latina,* 11 tomos, España, Ediciones Sígueme.

*Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México ENCREER/ RIFREM 2016,* CONACyT/RiFReM/El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de Jalisco/ CIESAS.

Febvre, Lucien (1982), *Combates por la historia,* México, Ariel.

Frazer, James (2011), *La rama dorada: magia y religión,* México, Fondo de Cultura Económica.

García Ayluardo, Clara y Antonio Rubial García (2018), *Iglesia y religión. La Nueva España,* México, FCE/ CIDE.

García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina, (coords.), (1997), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano,* México, Universidad Iberoamericana / CONDUMEX / INAH.

Garma Navarro, Carlos, (1997), "Perspectivas en la investigación de la religión", *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales,* número 51, pp. 105-117.

Garma Navarro, Carlos y Roberto Shadow, (coords.), (1994), *Las peregrinaciones religiosas, una aproximación,* México, UAM-Iztapalapa.

Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Regules (2021), (coords.), *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología,* México, Universidad Intercontinental.

Gonzalbo, Pilar (comp.), (1992), *Iglesia y religiosidad,* México, El Colegio de México.

Ibarra, Ana Carolina y Gerardo Lara Cisneros (2010), "La historiografía sobre la Iglesia y el clero", pp.117-144, en Alfredo Ávila y Virginia Guedea (coord.), *La independencia de México: temas e interpretaciones recientes,* México, UNAM-IIH.

Jarquín Ortega, María Teresa y Gerardo González Reyes (coords.), (2024), *Los usos sociales del catolicismo: simbolismos, identidades y conflictividad social,* Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco.

Jarquín Ortega, María Teresa y Gerardo González Reyes (coords.), (2023), *Religiosidades, devociones y corporativismo en México,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Jarquín Ortega, María Teresa y Gerardo González Reyes (coords.), (2023), *Fiestas, religiosidades y devociones. Del antiguo régimen a las expresiones contemporáneas,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Jarquín Ortega, María Teresa y Gerardo González Reyes (coords.), (2022), *Religiosidades y feligresías. Un recorrido por las configuraciones devocionales en México,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Jarquín Ortega, María Teresa y Gerardo González Reyes (coords.), (2021), *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Jarquín Ortega, María Teresa y Gerardo González Reyes (coords.), (2020), *Orígenes y expresiones de la religiosidad en México: cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Jarquín Ortega, María Teresa y Gerardo González Reyes (coords.), (2018), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Lafaye, Jacques (1974), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional,* México, FCE.

Márquez Estrada, José Wilson (2014), "Michel Foucault y la Contra-Historia", *Revista Historia y Memoria,* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, número 8, pp.211-243.

Maza, Francisco de la (1953), *El guadalupanismo mexicano, México, Porrúa y Obregón.*

Meyer, Jean (1973), *La Cristiada,* 3 vols., México, Siglo Veintiuno Editores.

Meyer, Jean (1989), *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX,* México, editorial Vuelta.

Morales, (1975) *Clero y política en México, 1767-1834: algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica,* México, SEP.

Noguez, Xavier (1998), *Documentos guadalupanos: un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac,* México, FCE.

O´Gorman, Edmundo (1986), *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM.

Pérez Memen, Fernando (1977), *El episcopado y la independencia de México (1810-1836),* México, Editorial Trillas.

Ranke, Leopold von (1981), *Historia de los Papas en la época moderna,* México, Fondo de Cultura Económica.

Ricard, Robert (1986), *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572,* México, Fondo de Cultura Económica.

Riva Palacio, Vicente (editor), (1956), *México a través de los siglos: historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual; obra única en su género,* México, Cumbre.

Rubial García, Antonio (1989), *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630),* México, UNAM-IIH.

Rubial García, Antonio (coord.), (2013), *La Iglesia en el México colonial,* México, UNAM/ BUAP/ Ediciones de Educación y Cultura.

Rubial García, Antonio; Brian Connaughton, Manuel Ceballos y Roberto Blancarte (2021), *Historia Mínima de la Iglesia católica en México, México, El Colegio de México.*

Ruiz-Galvez Priego, Estrella (2019), "La conquista espiritual de México: Robert Ricard (1900-1983) y los comienzos del hispanismo americanista francés en su relación con la crisis del modernismo teológico", en *Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea,* 39 (2019), pp. 357-412.

Rodríguez-Shadow María J. y Ricardo Ávila (comps.), (2010), *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular,* Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Sigaut, Nelly (2009), *La Iglesia católica en México,* Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación.

Staples, Anne (1976), La Iglesia en la primera república federal mexicana, 1824-1835, México, SEP, (Sepsetentas 237).

Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII,* 2 vols., Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán /Secretaría de Gobernación/ El Colegio de México.

Vera, Hipólito Fortino (comp.), (1887), *Colección de documentos eclesiásticos de México: ó sea Antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana,* 3 vols., Amecameca, Imprenta del Colegio Católico a cargo de J. Sigüenza.

Wallerstein, Immanuel (1997), *La historia de las Ciencias Sociales,* México, UNAM-CIICyH.

Watson Marrón, Gustavo (2012), *El templo que unió a Nueva España. Historia del Santuario y Colegiata de Guadalupe, extramuros de México, en el siglo XVIII,* México, Miguel Ángel Porrúa / Basílica de Guadalupe / Parroquia de Santa María de Guadalupe, Universidad del Pedregal, Seminario Conciliar de México /Dirección de Comunicación Social de la Arquidiócesis de México /ISA Corporativo.

Weber, Max (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* México, Fondo de Cultura Económica.

# Lo espiritual en lo lúdico. Elementos lúdico-rituales en la religiosidad popular novohispana del siglo XVI

Luis Ángel Hernández Cuevas[1]
LAJU OX

## Introducción

La idea de libertad humana (y libre albedrio) ha sido uno de los temas de más profunda discusión en los campos de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Dejando de lado los resultados de los debates derivados de esa idea, lo cierto es que el "sentido de liberta" es lo que actualmente define a múltiples prácticas culturales. La religiosidad popular en sus muchas acepciones se puede definir como el ejercicio de apropiación y aprehensión libre de los dogmas de fe desde las clases populares, en contraste de la liturgia, rito e incluso dogma oficial de la Institución religiosa que lo inspira. Esta definición no tiene como propósito discutir o redefinir las conceptualizaciones de la religiosidad popular, sino que en su carácter *in situ* busca resaltar el "sentido de libertad" que da pie a la apropiación de una fe.

Para pensadores como Roger Bartra (2013), la libertad y el libre albedrío no son conceptos inexistentes dentro del comportamiento humano, sino que son difíciles de encontrar. El caso del juego es particular, pues es un espacio donde el libre albedrío existe y se comprueba a sí mismo. Aunque la religiosidad popular ha sido estudiada ampliamente, los elementos lúdicos constituyentes y circundantes a ellos no han sido estudiados, mucho menos

[1] Luis Ángel Hernández Cuevas de Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma del Estado de México, es autor de la investigación *El naipe de Cáceres y Orteguilla ¿Un tarot novohispano? Estudio sobre el juego de cartas en la Nueva España,* 1577-1591, su área de especialidad reside en la Historia Cultural. Actualmente dirige el proyecto *Compendium Tarot Mexicanus* en el espacio de LAJU OX, con registro RENIECYT: 2300225. Contacto: LAHCYXIII@GMAIL.COM

bajo las relaciones de conceptos como juego y libertad, juego y aprendizaje, juego y ritual o juego y apropiación.

Para el caso mexicano y latinoamericano, las expresiones mayoritarias de religiosidad popular se encuentran dentro de la práctica de la fe católica. Son las fiestas, novenarios y fechas litúrgicas de relevancia las que marcan nuevos ciclos espirituales en las comunidades, que están acompañadas (generalmente) de manifestaciones públicas y populares de fe. No será extraño encontrar en las imágenes que traen a la memoria, dentro de los imaginarios visuales colectivos, escenas de juego, fiesta, convite y disfrute en la mayoría de estas fechas. Y es que el juego y la sacralidad están profundamente relacionadas, e incluso para algunos, están fusionadas de manera irreversible e inseparable.

Desde el juego del palo volador en la cultura nahua, los sanfermines en España, hasta los contemporáneos juegos mecánicos en las fiestas locales; el juego se ha hecho presenta en las festividades religiosas que hoy integran herencias culturales en México. Pero, el juego no solo se hace presente como elemento circundante o coincidente con las expresiones de fe, el mismo rito y el sentido de sacralidad, a través de su expresión y teatralización contienen elementos lúdicos que han sido plenamente definidos por la Sociología. En este capítulo se tiene como objetivo analizar los elementos lúdicos constituyentes y circundantes en las expresiones de religiosidad popular católica mexicana en su periodo de formación durante el siglo XVI. Se parte del reconocimiento de la existencia de un componente lúdico en las expresiones de religiosidad y sacralidad a través de los enfoques propuestos por Roger Caillois (1959), se explora la fe mayoritaria en el caso mexicano, y se busca encontrar estos elementos desde el periodo de configuración de estas expresiones culturales en la cultura novohispana.

Quizá la primera imagen para muchos al escuchar la relación de juego y religiosidad sea la fiesta popular que acompaña a la fiesta religiosa, sobre todo en el contexto contemporáneo donde, incluso, para el caso mexicano algunas fiestas religiosas han ganado reconocimiento más allá de su región por la fama de su fiesta pública, social y lúdica. Pero ¿Cuándo surge esta relación entre religiosidad y juego? Pregunta que se acompaña con: ¿Cómo

se relaciona la fiesta religiosa y la fiesta lúdica? ¿Existen elementos sacros dentro del juego, o elementos de juego dentro de lo sacro? ¿Cómo se integra el juego a la religiosidad popular católica? ¿Cuáles fueron las posturas de las autoridades religiosas ante esta relación en su periodo de configuración? Para este caso partimos del supuesto de que existe una relación entre lo lúdico y lo religioso en el catolicismo mexicano.

La fiesta novohispana suele percibirse por la historiografía como un elemento tangible para el siglo XVII, poco estudiado ha sido su configuración y consolidación en el mismo siglo XVI. Son las fuentes, mismas que se analizaran en este capítulo, las que muestran la presencia e integración de los elementos lúdicos en la fiesta, las expresiones religiosas y la vida cotidiana en el periodo. Para ello, toman especial relevancia las fuentes visuales (imágenes) y las crónicas de época, que hablan de una convivencia entre las prácticas lúdico-festivas de la cultura nahua, y del entendimiento lúdico-festivo de la cultura española. Sin embargo, previo a realizar un análisis sobre estas prácticas culturales, es necesario conceptualizar la idea de juego y sus relaciones.

Posterior a la conceptualización, se realizará un análisis de perspectivas historiográficas sobre la relación del juego con la religiosidad, a través del contraste con fuentes históricas que registren los contextos lúdicos en la religiosidad novohispana del siglo XVI. Así, se busca integrar una agrupación teórica e histórica de la relación de juego y religiosidad durante el periodo, como un antecedente para el inicio de la discusión y estudio de este fenómeno desde la Historia Cultural.

## El juego, lo lúdico y lo ritual desde la teoría

Una de las primeras obras que se encargaría de reflexionar la idea de juego como foco de interés para las Ciencias Sociales y Humanidades, y sobre todo que demostraría la presencia significante de este concepto en la experiencia humana es *Homo Ludens* de Johan Huizinga (2007). No fue la primera obra que tomó lo lúdico como objeto de estudio, pero si una pionera en teorizarlo como objeto historiable y estúdiale. Para Huizinga el juego está presente en casi todas las facetas de ocupación humana; el juego está presente no solo en las actividades de juego propiamente, sino en la guerra, en el arte, en la

vida cotidiana, en las religiones y su liturgia, en las relaciones amorosas y en la política misma. Bajo otro punto de vista, el juego no solo puede ser un objeto de estudio, sino que se puede entender como una categoría, rasgo de estudio, enfoque o perspectiva aplicable a cualquier otro fenómeno humano.

Roger Caillois, décadas después, retomó el enfoque de Huizinga considerándose a sí mismo su heredero, y definió los elementos constituyentes del juego desde la sociología. Para Caillois (1959: 21,22), ante la imposibilidad de poner un límite a lo que puede ser juego en la esfera de las actividades humanas, conceptualizó una serie de condiciones que definen como juego a una actividad, esta debe ser:

1. Libre: donde el jugador no esté obligado a ser partícipe de ella.

2. Separada: con una limitación espacial y temporal definida previamente

3. Incierta: donde no se conozca los acontecimientos de desarrollo, pues el conocer el desarrollo obligaría a los jugadores a ajustarse a ello, a excepción de la búsqueda de la teatralidad.

4. Improductiva: no produce bienes ni riqueza, solo traslado de ella (como en las apuestas)

5. Reglamentada: donde existen convenciones sobre la manera de llevar el juego

6. Ficticia: donde se tiene una conciencia de la irrealidad o impacto en segundo plano en la vida cotidiana.

Y, además, describió una serie de categorías o sustancias que dotan de una identidad al juego. Estas categorías no buscan definir los límites del juego, explicar sus elementos constitutivos o definir a los tipos de jugadores, sino que describen las experiencias, atributos y relaciones que generan los tipos de juego. Las cuatro sustancias son:

*1. Agón*: "competencia", que define al componente de rivalidad y competencia en los juegos.

2. *Alea*: "azar", que define lo indeterminado, no controlable, e impredecible de los juegos.

3. *Ilinx*: "vértigo", que define las experiencias sensoriales y emotivas que evoca el juego.

4. *Mimicry*: "simulación", que define al componente de teatralidad, emulación y simulación de la realidad o la ficción en un juego.

Así, se entiende con el adjetivo de "lúdico" a algo que posee características de un juego, pero que, en su sentido de adjetivo, no define al sustantivo como un juego completo en sí mismo. Quien es parte activa del juego o del hecho lúdico es entendido como jugador. Para Caillois las sustancias de los juegos no marcan limites que dividan al juego en 4 tipos, ya que un juego puede integrarse de varias sustancias. A su vez, estas sustancias, y sus combinaciones, pueden estar presentes en otros aspectos de la vida, que no necesariamente se entienden como juego de manera primigenia.

Dentro de los estudios del sociólogo francés, las dinámicas rituales y religiosas poseen elementos lúdicos identificables con las 4 sustancias del juego. Un ejemplo es un chamán de alguna tribu, que en estado de trance puede adoptar el avatar de un dios o numen, ya sea gracias a meditación o consumo de sustancias. En el hecho de la imitación o interpretación de un dios hay un hecho de simulación (*mimicry*), y en la alteración de los sentidos el vértigo (*ilinx*). En su obra *Teoría de los juegos* enlista una serie de ejemplos en los que, además del mencionado, incluye a los Voladores de Papantla donde, de igual forma, identifica la presencia tanto de *mimicry* como *ilinx* en el rito del juego del palo volador.

En este camino, las expresiones religiosas en su rito y liturgia pueden ser entendidas como un elemento lúdico de la cultura humana, en cuanto desde ciertos puntos de vista pueden cumplir todos los elementos del juego definidos por Caillois. No es objetivo de estas observaciones desde los investigadores desestimar el sentido de las prácticas religiosas, en tanto que compararlas con el juego puede interpretarse como una banalización, sino que comprende un recurso sociológico y antropológico que desde los estudios culturales puede explicar la doble faceta de elementos que pueden tener un uso tanto com-

pletamente lúdico como religioso, ritual o sacro. Quizá un ejemplo que puede arrojar luces sobre este fenómeno sea el mazo de Tarot, cuyo uso actualmente es el de un dispositivo adivinatorio, mágico y esotérico, pero cuyos orígenes son el de un juego de cartas para las clases nobles en el Renacimiento (Farley, 2010). En este capítulo se describirán algunas prácticas lúdicas que según su contexto pueden presentarse en los círculos cotidianos del juego o en las prácticas del rito religioso ¿Cómo se explica esta dualidad?

Jean Pierre Etienvre (1990) advierte la relación entro lo lúdico y lo sacro, misma relación que en su momento comentaron Huizinga y Caillois. Etienvre explica a través de citas a Octavio Paz y Romano Guardini, además de los autores anteriores, que el juego y lo sacro guardan un vínculo desde sus orígenes, pues toda práctica ritual tiene su inicio como un juego, mismo que con el paso del tiempo se ordena e integra una liturgia; suscribe la idea de Guardini en que toda liturgia es la forma más refinada del juego social. Son justamente los elementos del juego los que dan pie a esta relación, pues todo rito puede entenderse como una iniciación, que como proceso es para los jugadores (sobre todo para los iniciados) un enigma. El enigma en el rito se explica a través del azar, pues es una cualidad que define a todo juego, y todo rito, como misterioso.

Contrario a lo que se puede pensar, el azar no es contrario al rito, pues todo rito y liturgia tiene un ordenamiento, así como todo juego tiene reglas y mecánicas, pero son las vivencias, las experiencias o incluso los resultados del rito los que se desarrollan en un plano de azar. Para Etienvre el azar no necesariamente es un punto neutro, impredecible, frio y estadístico, pues todo juego perdería interés en tanto que no atraiga y seduzca a los jugadores. Así, por el contrario, el azar es el recurso temporal que no puede ser precedido ni controlado por el jugador, pero que mantiene sus expectativas en el mismo, y que incluso los elementos circundantes (como las reglas o componentes) pueden darle una falsa sensación de control o dominio sobre la dinámica. Así en el rito, como por ejemplo en la administración de un sacramento, todos los presentes esperan que con ello la persona a la que se le administra pueda ser recibida e iniciada dentro de la comunidad espiritual, pero los elementos del rito evocan simbolismos de lo enigmático, lo des-

conocido y lo sacro. Desde la perspectiva cristiana, ningún humano puede tener control de su destino, pues todo depende de los misterios de Dios, y son las pautas que marca la religión lo que indica las vías por lo cual se puede acceder a la comunidad y alinearse con la gracia de Dios.

Reinhart Koselleck (1993) propone que el azar es un momento sincrónico que entrelaza los tiempos históricos, el presente con el futuro, ya que el azar no puede ocurrir en un tiempo histórico concreto; no puede ocurrir en el pasado pues se conocería su resultado y no sería azar, no puede ocurrir netamente en el presente puesto que sería un hecho del cual se controla el resultado, se es consciente o está imposibilitado a ocurrir, y no puede ocurrir en el futuro, pues se convertiría en una predicción o en un horizonte. Así el azar entrelaza el tiempo presente del sujeto (su plano de experiencia) con el futuro (su horizonte de expectativa).

Por otra parte, Juan Coira (2024) profundiza la relación del juego y lo religioso, ya no solo en las sustancias que se hacen presentes, sino a través de las definiciones formales. La etimología de lúdico (*ludi* / diversión), tiene sus antecedentes en la cultura romana. Para Coira el juego y la religión están relacionados pues desde las prácticas en la Época Clásica el juego institucional era parte de la práctica religiosa: torneos, justas deportivas, duelos de gladiadores y tributos se hacían en forma de juego como ofrenda a los dioses, o a quienes se dijesen sus representantes. Que a su vez pueden ser una representación de los duelos mitológicos de los dioses y sus justas, es decir una emulación del juego de los dioses.

## Juego y ritual entre los nahuas

Dentro de la cultura nahua existieron múltiples ritos que tenían una doble dimensión lúdica y ritual, que se acentuaba según el contexto de práctica. El *tlachtli*, el *patolli* o el juego del palo volador son uno de los mayores ejemplos de una doble dimensión. Estos juegos en el mundo mesoamericano comparten múltiples características, una de ellas es su uso y dimensión ritual, reservada a ciertos momentos dentro del calendario de fiestas de cada cultura, y por el otro el contar con una versión popular del mismo, más próxima al esparcimiento y parcialmente disociada del contexto ritual.

El juego de pelota, *tlachtli* en la cultura nahua, es una de las prácticas lúdico-rituales más extendidas en Mesoamérica. Este juego suele identificarse por los complejos arquitectónicos en los que se jugaba, y cuya cancha de juego se construía próxima a los templos, palacios y plazas de los grandes centros urbanos del mundo mesoamericano. Según la cultura en la que se jugase, su representación contenía una serie de simbolismos que lo relacionaban con la lucha cósmica del sol y la luna, con la fertilidad y las cuevas, así como el ritual del decapitamiento como sacrificio. En códices como el *Tonalámatl de Aubin* se relaciona al juego de pelota con el decapitamiento ritual y el juego del *patolli*. Para Lothar Knauth (1961) el rito del decapitamiento en el juego de pelota es una alusión a la cosecha de maíz, pues esta forma de sacrificio recuerda la extracción de la mazorca de maíz de su mata.

Pero existía otro juego de pelota, tal como explica Pablo Escalante (2004: 252), uno de esparcimiento. En los barrios se juagaba un juego de pelota sin implicaciones rituales, cotidiano y con fines de entretenimiento. Entre la población mexica de Tenochtitlan los nahuas organizaban pequeños juegos y torneos en sus barrios, este juego de pelota no requería una construcción ornamentada y monumental, sino simplemente ser marcado en sus límites espaciales dentro de los mismos espacios del barrio. Las investigaciones arqueológicas sustentan esta afirmación, tanto en las zonas arqueológicas de Teotihuacán como Tenochtitlán se han encontrado juegos de pelota en los barrios, en los anillos posteriores fuera de las zonas de gobierno central de ambas ciudades (Rovira, 2011).

El juego del palo volador, también conocido como la danza de los voladores o simplemente palo volador, es otra de las prácticas lúdico-rituales características de las culturas mesoamericanas. Actualmente la danza de los Voladores de Papantla se considera patrimonio inmaterial de la humanidad, y presenta una de las variaciones de la danza propia de la región de Papantla, Veracruz, región que la historiografía ha considerado uno de los posibles núcleos primigenios de esta práctica. Hoy por hoy, se parte del reconocimiento del origen de la danza-juego como un elemento de la cultura huasteco-*teenek*, que tuvo su asentamiento en la región del panuco durante el periodo mesoamericano (Rocha, 2018).

Sin embargo, la danza del palo volador es un ritual y juego que estuvo presente en todo el Valle de México, con especial énfasis en la cultura nahua-mexica. No es propósito de la investigación discutir su origen y dispersión en el mundo mesoamericano, fenómeno histórico del cual existe senda historiografía. Esta danza y juego contiene una serie de simbolismos que según su contexto de ejecución podían variar. Los danzantes, que van descendiendo del mástil por una cuerda anudada, integran en un grupo de 4 personas que simbolizan las 4 direcciones cardinales, aves en el firmamento, el movimiento de los astros, y la idea de viendo y movimiento en sí dentro de la filosofía nahua. A su vez, la danza también podía representar una ofrenda a los dioses, y un espectáculo para los espectadores.

La danza solía estar presente en fiestas religiosas dentro del calendario nahua, así como en celebraciones de conquistas en guerras. En códices se tiene representación de la danza en el *Códice Porfirio Díaz* y en el *Códice Fernando Leal*, así como en códices que documentan los procesos de conquista dentro del periodo novohispano como el *Códice Azcatitlán* (Nájera, 2008). En las primeras décadas del periodo novohispano el juego tuvo una especial popularidad como un recurso de espectáculo y atracción (Hill, 2016), que cumplió tanto la función de enaltecer fiestas, como la de ser un recurso para la atracción de indígenas en el proceso de evangelización.

Por otro lado, existían juegos cuya carga era más lúdica que ritual, pero cuyos conceptos no estaban separados del todo. El juego de *patolli* era un juego de mesa (bajo las definiciones convencionales) propio de las culturas mesoamericanas, en el caso de la cultura nahua-mexica este se jugaba en una estera de petate, en la cual se dibujaba con hule derretido el contorno de dos aspas cruzadas, mismas que estaban divididas en casillas. Frijoles pintados en colores azul y rojo hacían la función de fichas de juego, que se desplazaban dentro del tablero, mientras que otro grupo de frijoles pintados por ambos lados funcionaban como dados. Aunque en la actualidad no se tiene certeza sobre su forma de juego, las reconstrucciones sugieren que el jugador tenía que hacer un recorrido por una ruta de 52 casillas a través de 3 aspas en el tablero, lo que ha supuesto una alusión al ciclo calendárico de 52 años en la cosmovisión mexica, a su vez, según las variantes, el número de

total de casillas se podía seccionar en regiones de 20 o 13 casillas, en igual alusión a cuestiones calendáricas (Swezey y Bittman, 1983).

Durán describe algunos de los rituales que realizaban los indígenas previo al juego, como una forma de ofrenda para obtener buena fortuna en el juego:

> Andaban los tahúres de este juego siempre con la estera debajo del sobaco y con los dados atados a un pañito como algunos tahúres de este tiempo que siempre andaban apercibidos con los naipes en las calzas de tablaje en tablaje […] así estos naturales hablaban a los frijolitos y al petate y decían mil palabras de amor y mil requiebros y mil supersticiones y después de haberles hablado ponían la petaquilla en el lugar de adoración con los instrumentos del juego y la estera pintada junto a ella y traían lumbre y echaba en la lumbre incienso y ofrecía su sacrificio ante aquellos instrumentos ofreciendo comida delante de ellos. Acabada la ofrenda y ceremonias iban a jugar con toda la confianza del mundo (Durán, 1880: 235,236).

El juego en el periodo posclásico tardío estaba estrechamente relacionado con las apuestas, aunque los testimonios pictográficos señalan una relación con otros juegos de rito como el *tlachtli*, las tendencias de su uso eran lúdicas en la vida cotidiana. Se sabe de la relación directa de 2 dioses mexicas, *Macuilxochitl* y *Ometochtli*, siendo el primero patrono del juego según muestra el *Códice Magliabecchiano*.[2]

Una de las características compartidas de los 3 juegos mencionados es que estos no son exclusivos de la cultura nahua, sino que se hacen presentes a lo largo del Valle de México, Centroamérica, y según el caso, Sudamérica. Estos contienen una dualidad lúdico-ritual que se hacía presente tanto en las celebraciones religiosas, como en la expresión continua de las creencias en la vida cotidiana, como juegos que aun desde su neta práctica lúdica evocan a lo ritual.

[2] Consulta en: HTTP://WWW.FAMSI.ORG/SPANISH/RESEARCH/GRAZ/MAGLIABECHIANO/IMG_PAGE121.HTML

Las fechas festivas mexicas conjuntaban estas expresiones en una síntesis ritual, solemne, y lúdica conforme las distintas fases de las celebraciones avanzaban. Fiestas como el *Xócotlhuetzi*, el *Ochpaniztli*, *Panquetzaliztli* reunían no solo las expresiones lúdicas mencionadas, sino que eran motivo de cantos, danzas, pruebas y competencias físicas, así como representaciones teatrales-rituales donde los histriones involucrados (sacerdotes, guerreros o cautivos) representaban la encarnación de dioses (Armando, 2012: 180-182), en algunos casos como en la fiesta de *Ochpaniztli* los involucrados en el rito representaban además integrantes de otras culturas, como los huasteco-*teenek*.

Eran momentos en donde se permitía la embriaguez sagrada, que no pierde su elemento lúdico al ser el motivo de un estado de trance como lo es la sustancia *ilinx* del juego. Dependiendo de la festividad, tal como explica Sonia Corcuera (1991: 15-38), otro tipo de bebidas alcohólicas además del pulque eran permitidos para el consumo moderado de ciertos grupos sociales distinto a las autoridades religiosas y gobernantes. Los varones en edad anciana podían beber sin restricciones, y era un común entendido que como parte del ritual de la fiesta pasarían por comportamientos propios de una persona en estado de ebriedad; peleas, golpes y expresiones efusivas de emociones les eran permitidas sin tener que afrontar los castigos comunes para estos casos.

A esto se sumaban las expresiones musicales, con cantos e instrumentación. León-Portilla (2007) distingue los distintos tipos de cantos según los momentos de celebración, que van desde llamados a guerra, cantos solemnes, poesías y filosofías, y cantos alegres y festivos. Los informantes de Sahagún hacen constar que los cantos y música no solo eran elementos de ritual religioso, sino que constituían formas de entretenimiento. El tlatoani solía tener una corte de músicos y bailarines para su entretenimiento, y una habitación del palacio dedicado a la conservación de instrumentos e indumentaria para tales efectos (Sahagún, 2005b: 313).

El juego se configura en las sociedades mesoamericanas como un recurso de expresión y ofrenda religiosa, como elemento constitutivo dentro de la teatralidad del rito, y como un momento de expresión pública de diversión,

recogimiento y celebración que marcaba los ritmos sociales en los ciclos calendáricos de entonces.

## Juego y religiosidad en la península ibérica hispánica

Desde la conformación de los reinos cristianos en el periodo bajomedieval en la península ibérica, la configuración de las expresiones religiosas estuvo estrechamente relacionado con la festividad y lo lúdico. La sobreposición de las fiestas católicas no se logró sino a través de la integración de las prácticas religiosas populares antecedentes, que van desde los rituales romanos hasta prácticas celtas. Como explica Ana Arranz (2003), fiestas cristianas como la Fiesta del Obispillo tenían como antecedentes fiestas como las saturnales romanas.

La categorización del juego y su prohibición tiene antecedentes amplios en la España Medieval, el *Ordenamiento contra las Tahuferias* de Alfonso X[3] buscaba marcar una prohibición contundente a los juegos; pero prohibir el juego tiene sus complicaciones pues en ese tiempo como ahora es complicado definir qué es juego y que no lo es. En el clero la prohibición al juego también fue una preocupación constante, no solo por prohibir ciertos juegos a los religiosos, sino también por marcar un límite en hasta donde se podía admitir lo lúdico en la expresión espiritual.

El juego en sí mismo no necesariamente era tomado como malo. Para Alfonso X en textos como las *Siete partidas*[4] el juego era necesario para el buen esparcimiento y el desarrollo de habilidades intelectuales y físicas. A su vez, doctores de la Iglesia como Tomas de Aquino o Isidoro de Sevilla consideraban al juego como un ocio edificante y un espacio de práctica física, pues hicieron especial referencia a los juegos deportivos de origen grecorromano. Pero, a su vez entendían que el juego en exceso constituía una distracción, y desde su punto de vista no todos los juegos eran edificantes. El juego de azar fue especialmente condenado puesto que no desarrollaba

[3] El *Ordenamiento Contra las Tahuferias* es uno de los primeros escritos jurídicos en la cultura hispana que trata específicamente el tema de las apuestas y juegos. Para este escrito aún no se toman en cuenta juegos como los naipes, pero establece las bases para la prohibición y regulación de todos los juegos de azar.

[4] En la segunda partida Alfonso X contempla un espacio para indicar que ciertos juegos son un buen esparcimiento para príncipes y nobles, puesto que pueden ejercitar la mente sin tener que estar expuestos al campo abierto, siendo el ejemplo el ajedrez y ciertos juegos de tablas. La ley se titula "De que alegría debe usar el rey, en ocasiones, para compensar sus penares y cuitas", Ley XXI, Título IV.

ninguna habilidad en los jugadores. Para Ángel Molina (1999) las connotaciones negativas sobre el juego de azar en la Edad Media tenían incluso una dimensión bíblica, fueron soldados romanos quienes jugaron dados sobre las ropas de Jesús una vez crucificado. El juego además se relacionaba con la bebida y comida en exceso, con el ambiente de tabernas, y con las apuestas y perdida de capital.

Se sumaba a la condena actividades generalmente entendidas como lúdicas como el teatro, el circo y los espectáculos Gladiatorios. En *Etimologías*, en los libro del XVIII al XX Isidoro condena este tipo de juegos y espectáculos, que Tertuliano había denominado como *Pompa diaboli*. Las condenas en el cristianismo fueron comunes a estos juegos de espectáculo, San Cipriano también condeno las prácticas de teatro, llamando a los actores teatrales a dejar su ocupación si deseaban la conversión y salvación. Es justamente algunos componentes lúdicos del teatro que implicaban su condena, como lo es la burla y critica a personajes del orden público y religioso, en las *Danzas macabras*, por ejemplo, o la necesidad de que actores se disfrazaran de mujeres para interpretar papeles correspondientes a la caracterización. Pero la influencia del juego no se limitaba a los campos seculares, y se extendía incluso entre los mismos integrantes del clero. No solo en los juegos permitidos, sino en las prácticas lúdicas mal vistas.

El goliardismo, representado por la imagen de monjes juglares denominados goliardos, fue un movimiento cultural en el bajo clero europeo del siglo XII. Aunque investigadores han definido su llegada a España como un fenómeno de importación, y no como un movimiento autóctono, su influencia se hizo presente en la religiosidad popular cristiana de la época (Arranz, 1991). De manera popular la imagen del goliardo es la de un monje o estudiante religioso que expresa su inconformidad con las pautas sociales, el estamento normativo y las constituciones religiosas a través de la lírica y la música, que prefiere la festividad, la bebida, la comida, e incluso los placeres sexuales antes que los rudimentos de la vida religiosa. Las expresiones del goliardismo son conocidas por la poesía lirica legada en manuscritos, cuyo representante emblemático es el *Carmina Burana*.

Su vivencia intelectual y sus propias expresiones de fe se demuestran a través de su estilo de vida y su práctica juglar. Los temas que tocan las líricas goliardas no son únicamente seculares, sino que mezcla los elementos simbólicos del entonces catolicismo con la imaginería popular y las narrativas de culturas antiguas (Barrios y Montaner, 1990). No es extraño observar comparaciones de santos o la virgen con personajes del panteón clásico, que ahora formaban parte del imaginario y religiosidad popular de distintas regiones de Europa. En muchos casos se cuestionaba su manera de expresar la fe a la feligresía, de la validez de sus oficios de misa, o incluso de si realmente eran religiosos o estudiantes.

Su influencia derivó en constantes prohibiciones sobre el comportamiento del clero europeo e ibérico, que limitaban los cantos, instrumentos, vestimenta y motivos con los cuales los religiosos podían dirigir su liturgia. Juntas en Castilla y Valladolid, para el caso hispano, se encargaron de reformar las disposiciones jurídicas para sancionar la presencia de elementos goliardescos en la práctica religiosa, en tanto que se entendían como formas de sacrilegio y banalización de la fe. Pero, esto no impidió que la lírica juglaresca se hiciera presente en el común de las expresiones de religiosidad popular de la sociedad medieval hispana.

La fiesta del Obispillo, como parte de las celebraciones decembrinas en Castilla constituye un ejemplo de la crítica social realizada desde el juego y la fiesta, que recuerda a la influencia goliarda, y que se integró dentro de las tradiciones de la región. En esta fiesta un joven era vestido como Obispo, y tratado como tal, dándole flores, alimento y viandas sin límite, y cumpliendo sus caprichos. Esto constituía una crítica sobre como el pueblo llano observaba la vida de las altas clases religiosas en la región. En este caso, se relaboran simbolismos religiosos en una práctica de burla y juego público. Pero los mismos elementos de juego se hacían presentes en las fiestas religiosas decembrinas y en las fiestas religiosas de mayo.

Dentro de la tradición española, una de las fiestas que historiográficamente ha tenido más impacto social y cultural ha sido la fiesta de Corpus Christi, en donde desde la época medieval se advierte la presencia de elementos lúdicos como parte de la celebración. Los cantos, juegos y compe-

tencias se hacían presentes como elementos fundamentales de la celebración para las clases populares (Asenjo, 2013). En la misma medida fueron cobrando popularidad a lo largo de los siglos las celebraciones de San Nicolas, San Fermín, Santiago Apóstol y la Semana Santa.

Las fechas de fiestas religiosas y cívicas en España representaban uno de los escasos momentos en donde los juegos y las diversiones, a pesar de la norma, se podían llevar al espacio público. Los juegos de tablas, naipes y dados podían dejar las tabernas y casas de juegos a los que estaban confinados para llevarse en espacios públicos. Se organizaban justas de juegos físicos que iban desde la tauromaquia, competencias en juegos de tiro, justas y exhibiciones de habilidades físicas. Además, las comilonas públicas, los espectáculos y los ornamentos del espacio público construían una sensación de convite, asombro y espectáculo; mismas que generaban una apropiación del espacio urbano por parte de las clases populares, y que integraban un ambiente de fiesta (Goetze, 2004).

Dentro de esa apropiación algunos juegos podían pasar a la luz pública a pesar de las prohibiciones. Las casas de tablaje fueron espacios establecidos por los reinos cristianos hispánicos y, formado el Imperio Español, por la Corona española, que a través de una merced real o un permiso local podían ofrecer un espacio para los juegos de azar. En estas casas se podía jugar a los dados, los naipes, u los juegos de tablas (que son el antecedente en la cultura occidental a los juegos de mesa), y realizar apuestas moderadas. Estos juegos estaban confinados a estos espacios y al espacio privado, pero eran los momentos de celebración pública, como las fiestas religiosas, en donde era permitida la presencia de estos juegos en plazas y calles (Molina, 1997).

Una de las fiestas que marcaba una apropiación social de la institución religiosa eran las fiestas de misa nueva, que festejaban a aquel joven que recibía la ordenación sacerdotal previo a poder dictar/cantar su primera misa. En estas fiestas, comunes en distintas regiones de la España medieval y del siglo XVI, el misacantano estaba apadrinado por algún otro religioso mayor, y se organizaban comilonas públicas, bailes y juegos en las calles, que culminaban con una procesión que acompañaba al recién ordenado al dictado de su primera misa.

El exceso que veían tanto las autoridades seculares como religiosas llevo a la implementación de una serie de normas que prohibían la presencia de juegos, música y baile durante el proceso. Para las autoridades civiles los excesos de la fiesta desembocaban en un desorden público difícil de controlar, mientras que para las autoridades religiosas significaba un demerito a la celebración religiosa y su sacralidad, que no solo restaba protagonismo a la expresión litúrgica, sino que tendía a la relajación, el pecado, y la banalización del sentido religioso primigenio.

Pero, el juego y la festividad no es un hecho que se pueda prohibir tajantemente, sobre todo considerándolo como un hecho apropiado y reproducido por la misma feligresía. Las prohibiciones a las misas nuevas en distintos reinos cristianos hispano-medievales se extendieron desde el siglo XIV hasta avanzado el siglo XVI. El Concilio legatino de Valladolid expidió prohibiciones contra la tradición de los clérigos mayores a promover u obligar a los novicios a realizar convites y fiestas en razón de las misas nuevas. En el siglo anterior, el Concilio de Letrán había declarado pecado de simonía el solicitar dinero o bienes para la celebración de estas misas y sus respectivas celebraciones (Campo, 2009). El investigador Ricardo Urrizola (2019) recogió algunos casos en la región de Iruña del siglo XVI, donde muestra cómo se llevaba ante juicio los casos de infracción de las regulaciones a las Misas nuevas, en donde el mayordomo y los involucrados defendían la práctica ante tribunal con acompañamiento de abogados; a su vez, en pleitos donde se denunciaba a juglares contratados que incumplían con la prestación de servicios acordada.

En la integración de las festividades religiosas hubo una constante entre las autoridades por diferenciar entre la celebración religiosa y la fiesta cívica, como elementos disociados que para el punto de vista del clero permitía marcar una frontera entre los actos religiosos y los actos lúdicos. A su vez, cumplía con la función de delimitar las responsabilidades de las autoridades en los momentos de fiesta, mientras que los actos dentro de las iglesias correspondían al clero, las celebraciones extramuros eclesiásticos correspondían a las autoridades seculares. Por tanto, las autoridades religiosas se deslindaban tanto de las problemáticas sociales que pudiesen causar las fiestas

(trifulcas, escándalos, apuestas entre otros) como de los costos. Para el siglo XVI fue una preocupación de las Juntas sostener los costos por las celebraciones coincidentes con actos religiosos, así como las fiestas por hechos políticos y netamente cívicos (López, 2019).

Desde las cantigas de Alfonso X se tiene registro de la participación de toros en las festividades castellanas antiguas, así como las fiestas de cañas y las justas de caballeros y jinetes. Estas demostraciones físicas y de dominio humano sobre animales no solo funcionaban como un espectáculo público, sino que en coincidencia con celebraciones religiosas constituían una forma de demostración de habilidades en ofrenda a santos patronos. En los constantes intentos de las autoridades religiosas de deslindarse de las responsabilidades de la "fiesta cívica" o "fiesta secular" circundante a las celebraciones religiosas, fueron las cofradías quienes tomaron el papel de gestores de las actividades festivas. Algunas cofradías tomaron ciertos juegos como recursos de demostración de poder ante la sociedad, y de ofrenda y mérito ante santos y devociones.

Si bien existió, y persiste, la necesidad de marcar un límite entre juego y religiosidad por las autoridades eclesiásticas, la feligresía tomo los elementos de juego en las fiestas religiosas como un espacio de apropiación y reproducción de sus expresiones religiosas. Aunque se busque dibujar un límite entre lo que ocurre dentro y fuera de los muros de las iglesias, la feligresía entiende la presencia de la fiesta lúdica como un marcador del inicio, desarrollo o fin de la celebración religiosa. La costumbre y tradición han hecho de la fiesta religiosa y la fiesta lúdica un hecho indisoluble, y además entremezclado en sus simbolismos y expresiones.

La celebración interior dentro de la iglesia, con una profunda solemnidad en favor de matizar el sentido de sacralidad puede marcar un contraste con la fiesta previa o posterior a la celebración. Pero desde el enfoque de la teoría lúdica, el pasar de la celebración lúdica a la celebración sacra, o viceversa, marca una continuidad. Para la feligresía hay una sensación de espectáculo del juego público, que se continúa de manera previa o posterior al sentido del espectáculo religioso y su ritualidad. Un recibimiento en procesión con palmas, con danza, música o representaciones teatrales entremezcla ambos

elementos en la tradición cristiana hispana. De tal forma que, en el campo pragmático, los límites de las prohibiciones no se corresponden con la realidad vivencial de la feligresía.

Es pertinente entonces analizar las discusiones sobre las prohibiciones, y los límites al juego, desde las discusiones clericales en la administración de la fe. ¿Cómo coexistían las prohibiciones del juego de las autoridades religiosas locales con las discusiones teológicas del juego desde los doctores de la Iglesia? En el caso de las misas nuevas, se puede prever una contraposición de posturas entre la tradición del recibimiento de un nuevo religioso en las comunidades, con las disposiciones de las autoridades. A su vez, será necesario revisar esta discusión en el caso novohispano, una vez vistas las prácticas lúdicas y rituales en las sociedades cristianas hispanas y en las sociedades nahuas.

## El juego visto por la fe: prohibiciones y permisiones

Contrario a los enfoques historiográficos tradicionales, las fuentes de época no demuestran que en el ámbito religioso o secular existiese una postura única con relación a los juegos desde las autoridades. En el ámbito social son conocidas las prohibiciones a los juegos de azar promovidas por la Corona española desde la segunda mitad del siglo XV hasta mediados del siglo XVI, y que hoy en día quedaron compiladas para la Historia en la *Novísima Recopilación de las Leyes de España*.[5]

La postura inicial de las autoridades españoles al juego de azar fue la prohibición y condena absoluta, en tanto que se veía en este tipo de juegos la fuente de conductas y hechos que conducían a otros delitos de mayor gravedad, como las apuestas o el robo; y que en el orden social se traducían en trifulcas, peleas e incluso motines aislados. Moralmente se relacionada a los juegos de azar con os vicios, la embriaguez y la perdida de dinero. Pero la legislación poco pudo hacer contra el juego popular, mismo que obligó a las autoridades a pasar de la prohibición a la regulación.

[5] Se pueden encontrar las primeras regulaciones promovidas por los reyes de Castilla y Aragón sobre el juego en el Tomo V, Título XXIII y Libro XII, en las leyes de la IV a la IX.

Con el tiempo la Corona española pudo establecer un sistema de rentas que le permitía cobrar una cantidad de las ganancias de aquellos a los que concesionaron con una merced real para fabricar, producir y vender productos relacionados con el juego, tales fueron los casos de los estancos de naipes y gallos en el territorio americano.[6] Posteriormente se vio como una contradicción jurídica las anteriores prohibiciones contra el juego, que entraban en controversia con las nuevas concesiones para producir y vender naipes o gallos de pelea, lo que obligó a la omisión de las prohibiciones.

En el ámbito religioso se sostuvo desde la emergencia del humanismo hasta finales del siglo XVI una discusión sobre si el juego era virtuoso o implicaba un vicio. La tradición hispana consideraba ciertos juegos como virtuosos, tales como el ajedrez, pues implicaban un esfuerzo intelectual el jugarlos, mientras que los juegos de azar como los dados eran considerados viciosos. El libro de *Libro del axedrez, dados e tablas* del Rey Alfonso X fue uno de los primeros escritos medievales en marcar esa diferencia (. En el ámbito teológico juristas como Diego del Castillo en su obra *Tratado muy provechoso en reprobación de los juegos* sostenía que el juego implicaba una práctica que llevaba a la perdición del alma y la condenación del infierno. Aunque el objeto de su tratado se centra en el juego de naipes y los dados, hace extensivo su comentario a otros juegos de azar, en un apéndice escrito posterior al término de su obra central añade un comentario contra el juego de triunfos, hoy conocido como tarot, y del cual duplicaba su condena al ver como irrisión la representación de figuras como el Papa, ángeles o el cielo.[7]

Por el contrario, Fray Francisco de Alcocer en su obra *Tratado del juego*,[8] sostiene que el juego por sí mismo no es bueno ni malo, sino que su práctica y exceso es lo que lo puede tornar vicioso, además hace hincapié en separar las prohibiciones que vienen desde las autoridades seculares con las definiciones de la iglesia, sin dejar de considerar que desde su punto de

[6] Las primeras disposiciones sobre los estancos se pueden encontrar en el "Título 23, De los estancos" en la Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias, Tomo III, pp. 105-110.

[7] Fray Francisco de Alcocer fue un fraile franciscano, en su obra procuró realizar una defensa a los juegos en general. Su tratado entro en discusión con otros manuscritos posteriores como el del sacerdote Francisco Luque Fajardo y el Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos.

[8] Diego del Castillo era laico, y por tanto no integraba parte del clero, sin embargo, se desempeñó como jurista, y promovió que sus comentarios y condenas al juego se hicieran extensivas a los integrantes del clero. Su comentario sobre el juego de triunfos se encuentra como un apéndice posterior a la escritura de la obra, pues declara haber sido conocer del juego posterior al periodo de pascual, cuando término el cuerpo central del manuscrito. Desde su punto de vista "entre más cartas le sean añadidas al naipe, mayor será la condenación que se reciba".

vista el juego puede ser virtuoso y una práctica de ocio permisible e incluso edificante.

Para el siglo XVI en España se escribieron múltiples tratados que trataban el tema de los juegos desde el punto de vista moral y religioso, con posturas usualmente contrapuestas. Es evidente que existe una opinión general a reprobar los juegos de azar, al estar relacionados con la embriaguez y las apuestas, pero usualmente no se hacían extensivas estas opiniones al resto de juegos. El caso novohispano no fue exento de estas discusiones. En la cultura nahua no se encuentran prohibiciones al juego, caso contrario a la embriaguez, y aunque los númenes del juego y la embriaguez fueses los mismos, culturalmente no siempre se percibía una relación entre el juego y la embriaguez sagrada o profana (Wasserman, 2017). De los dos númenes relacionados al juego, mencionados tanto por Durán como por Sahagún, solo a *Ometochtli* tenía además el patronazgo sobre las bebidas alcohólicas, Duran comenta que los jugadores le ofrendaban un vaso de vino (probablemente pulque) para invocar su favor. Por el contrario, *Macuilxochitl* no es una deidad relacionada con la embriaguez, y su patronazgo parece ser exclusivo del juego y las diversiones en música, baile y canto; como una advocación de Xochipilli (Sahagún, 2005a). Las apuestas en el juego no eran condenadas, eran comunes, y existía un marco jurídico que incluso obligaba a los apostadores pagar sus apuestas con años de servicio en esclavitud de no contar con los recursos para pagar.

Bajo la visión del "indígena novicio de la fe", los primeros evangelizadores pensaron que la evangelización de los indígenas suponía una oportunidad para construir una feligresía alejada de los vicios y pecados de Europa. Algunos religiosos como Fray Diego de Durán no dejaron pasar su sorpresa, y desilusión, al anotar en sus crónicas que los indígenas conocían el "vicio de los juegos", comparando a los jugadores de *patolli* con los tahúres españoles.

La popularización de los juegos europeos en la naciente sociedad novohispana fue una de las primeras preocupaciones de las autoridades españolas en el territorio. En las ordenanzas de 1539 el Virrey Antonio de Mendoza dictó prohibiciones contra el juego,[9] las cuales tienen como antecedentes

[9] Antonio de Mendoza, virrey México: prohibición juego de naipes, PATRONATO,180,R.76, AGI. 18-11-2021.

peticiones y resoluciones emitidas y recibidas en años anteriores por la Real Audiencia de México.[10] Aunque la mayoría de las prohibiciones hacen referencia a naipes y dados, otras fuentes mencionan la prohibición de otros juegos, como el *patolli*, Durán dice lo siguiente:

> Acuerdome que antiguamente andaban las justicias seglares a destruir estos juegos y a aprehender y castigar a los jugadores poniendoles graves penas rompiéndoles las esteras en que tenían pintadas aquellas fortunas la causa de aqueste rigor era por destruir las supersticiones y mala ventura que con este juego mezclaban y también por destirpar un vicio tan goloso que por estarse jugando todo el día dejaban de sembrar y cultivar y entender en sus haciendas y granjerías por lo cual algunos morían de hambre y andaban pobres y desnudos ellos y sus hijos y fue tanto el rigor que en destruillos puso que les quemaban los frijolillos que servían de dados en las manos (Durán, 1800: 238)

Dentro del clero la prohibición a los juegos para religiosos también fue temprana. En las *Constituciones del Arzobispado de México* Fray Alonso de Montufar incluyó una prohibición a los juegos de azar para los integrantes del clero.[11]

En el sentido moral, las prohibiciones al juego desde la Iglesia no eran contundentes, en tanto que múltiples expresiones de juego eran permitidas en fiestas religiosas o en la expresión de la religiosidad popular, sobre todo en los momentos iniciales del periodo novohispano. Conforme pasaron las décadas, las autoridades religiosas buscaron suprimir ciertas expresiones lúdicas en tanto que tomaban mayor protagonismo que los momentos se solemnidad y sacralidad.

---

https://pares.mcu.es/paresbusquedas20/catalogo/description/125052?nm

[10] Algunos de estos documentos se pueden encontrar en el Archivo General de Indias; AGI, MEXICO, 1088, L.3, F.220R-220V.
https://pares.mcu.es/paresbusquedas20/catalogo/description/372144?nm
AGI, MEXICO, 1088, L.1, F.207V-208V.
https://pares.mcu.es/paresbusquedas20/catalogo/description/371094?nm

[11] El capítulo cincuenta de las constituciones lleva por título: "Que los clérigos no jueguen a tablas, dados, naypes, ni consientan jugar en su casa dinero, joyas ni preseas, ni sean arrendadores". En este capítulo de las constituciones se prohíbe de manera expresa los juegos de azar para el clero novohispano, así como el enajenamiento de bienes a través de apuestas o prestamos (Montufar, 1556)

Zumárraga no alude al juego en textos como *Doctrina Cristiana*, únicamente condena la ociosidad como vicio en contra del valor del trabajo. Sin embargo, en *Regla Cristiana Breve*, al tratar el séptimo mandamiento, dice sobre las apuestas en el juego:

> Finalmente hurta el que gana en juego a cualquiera que no podía enajenarlo que jugara. Así como siendo hijo menor de edad o criado el que perdió de hacienda ajena. Este es obligado a restitución no dándolo a quien lo gano, sino cuyo era lo que el otro jugo: no siendo suyo (Zumárraga, 1547)

Para Zumárraga no constituye pecado de robo el hecho de apostar, sino el haber ganado hacienda del juego, haciendo apostar a alguien dinero que no es suyo, por lo que el jugador ganador deberá de restituir lo que se apostó a quien pertenecía ese dinero. La acotación a este caso, y que no se mencionen otros, hace parecer que Zumárraga no condena el juego o las apuestas.

La definición del juego y el hurto fue un tema tratado y consistente en la obra de Zumárraga, en obras antecesoras como *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe católica* ya había tratado extensamente el sentido del juego y el hurto, por lo que conforme a la naturaleza de la obra el comentario en la *Regla Cristiana* vemos una síntesis de ello. Para Zumárraga el juego por placer, y el juego donde se apostaban cosas menores (como algún alimento o sumas menores de dinero) no constituía hurto, y por ende no se entendía como pecado. Por el contrario, la apuesta de hacienda (terrenos o bienes mayores) constituía una forma de hurto para el ganador, a su vez, el jugador que apostaba, si era dueño legítimo de la hacienda que ponía en juego, también a los ojos de la Iglesia perdía el derecho a su hacienda, por tanto, no lo podía reclamar ni a las autoridades seculares ni religiosas. Bajo ese punto de vista, la única manera en que los jugadores podían resarcir el pecado de hurto por el juego era poniendo a disposición de los ministros de la Iglesia las cosas apostadas, para que fueran los religiosos quienes distribuyeran los bienes en obras pías.

En primer instancia Zumárraga hace alusión a una categorización del juego:

> De los juegos. Aunque algunos hagan diferencia entre los juegos: que unos hay de trabajo corporal: allí como bola, o pelota, o el esgrima, etc. Otros hay sin trabajo, así como dados, o naipes, o escaques, que es juego de ajedrez. Y dicen que en los juegos de trabajo no ay cargo de restitución de lo que se gana: en las otras que sí. (Zumárraga, 1544)

Después explica la posesión de bienes a través del juego:

> Han de tener por regla general que ninguno se debe hacer señor verdadero de lo ajeno: por solo contrato o convención del juego, el cual nunca es justo título al hombre para poseer lo que no era suyo antes del juego. Esta regla se ha de entender cuando en el juego se gana cosa notable. (Zumárraga, 1544)

Y matiza lo que es "cosa notable" y lo que no, así como las intenciones del juego:

> Porque en los juegos de solas para cosas de comer: o si se juego dinero es tampoco que no es cosa notable en comparación de la hacienda de los que juegan. De manera que ninguno de ellos se le diese más por perder que por ganar el tal precio: y que no juegan sino por tomar placer. (Zumárraga, 1544)

Por lo que, apuestas de elementos de menor peso económico no constituyen un pecado, en tanto comprenden juego por placer. En este apartado Zumárraga extendió el análisis de la relación de juego y hurto, en donde la idea principal reside en la obtención de bienes materiales mayores por el juego no le da un justo sentido de posesión al jugador que lo ganó, en tanto que despoja a otro de ello, mismos elementos que pueden no ser pertenencia original del jugador perdedor. En este caso se puede intuir que para Zumárraga la adquisición de bienes por juego, aun cuando sea de común consenso entre los jugadores, es hurto puesto que es contrario al trabajo.

Se encontrará en Zumárraga algunos comentarios donde incluye al juego en una enumeración de actos que en conjunto pueden constituir un vicio, cuando estos se sobreponen a virtudes (como el ocio por sobre el trabajo)

o cuando estos impiden, delegan o alteran el sentido primigenio de otro elemento, como una celebración religiosa. Pero, se observa que el juego en sí mismo para Zumárraga no es un pecado. No se puede pasar por alto las influencias de Erasmo de Rotterdam en el pensamiento de Zumárraga, tesis iniciada por Silvio Zavala (2019), y que ha cobrado relevancia en análisis comparados en los textos de Zumárraga. Sonia Corcuera (1991: 85,86), por ejemplo, ha discutido la influencia de textos como *El elogio a la Locura* y el *Enchiridion* en los principales textos doctrinales del primer Obispo de la Diócesis de México.

El pensamiento erasmista dentro del humanismo europeo se caracterizó por adherirse a las propuestas del libre esparcimiento público. Durante el Renacimiento y la proliferación del humanismo fue común ver la implementación dentro de las políticas públicas la idea del derecho de la juventud a contar con espacios de esparcimiento y juego (apelando especialmente al deporte). Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, y en la Nueva España el mismo Cervantes de Salazar escribieron textos promoviendo el juego. Zumárraga parece compartir dichas ideas.

Los textos citados de Zumárraga comprenden una de las principales fuentes desde la historia de las ideas sobre las definiciones del proceso de evangelización y su perspectiva doctrinal, sin embargo, de forma tácita estas consideraciones también se extendían a regulaciones y legislación eclesiástica. En los capítulos de la Junta de Eclesiástica de 1539 se definen los elementos permitidos y prohibidos en las actividades religiosas. En estos capítulos se encuentran tanto prohibiciones como autorizaciones al juego dependiendo del contexto. En lo general, no se permiten elementos lúdicos que por su práctica estén o puedan desvirtuar el sentido principal de la celebración religiosa, es así que se instituye el llamado a misa mediante campanas, y se suprime el uso de otros elementos con connotaciones lúdicas:

> …se acordó que pues hay copia de campanas por las iglesias disputadas para llamar a la gente a los divinos oficios, no los atrayan por otras vías profanas de areitos y bailes ni voladores, que parezca cosa de teatro ó espectáculo, porque distraen con los tales espectáculos los corazones del recogimiento, quietud y devoción que en los oficios divinos se debe tener y procurar se tenga. (García, 1881: 122)

Esto corresponde al capítulo noveno, y se aprecia la mención de juegos como el juego del palo volador a través de la alusión de "bailes ni voladores". La preocupación de los firmantes de la junta parece no residir en que estas prácticas puedan recordar a los gentiles de las prácticas del reciente pasado nahua, ya que no se especifica el caso indígena. Por el contrario, la preocupación reside en que la misa se entienda como espectáculo, y no como un momento de sacralidad. A su vez, la institución de este capítulo da a entender que previamente, a falta de campanario, se llamaba a los "divinos oficios" a través de estos recursos.

Pero, previamente, en el capítulo séptimo se establece que fuera de la iglesia previo a la celebración de misa, es licito que se practiquen juegos, danzas y cantos mientras que hagan sido aprobados por el religioso a cargo, en tanto que su contenido no se relacione con la religiosidad nahua y si con el contenido cristiano (García, 1881: 121).

Las disposiciones y actitudes plasmadas en los capítulos de la Junta dejan entrever lo que será el tema de la fiesta, espectáculo y juego para las autoridades religiosas, que a lo largo de todo el periodo novohispano emitirán prohibiciones, pero que en intervalos estas serán suspendidas y retomadas, en un intento de marcar limites en la frontera de lo sacro y lo lúdico.

## Conquista espiritualidad: teatro, juego y pedagogía

La lectura a las primeras consideraciones religiosas sobre en juego en la feligresía novohispana arroja como respuesta que gran parte de estas actividades eran permitidas como un recurso que: primero, permitían a los primeros evangelizadores contar con recursos entendibles por los indígenas para la enseñanza de la fe, es decir, como un recurso pedagógico que permitía trasladar la devoción de los dioses nahuas a la fe cristiana; pero no hay que dejar de considerar una segunda función, pues ante la carencia de recursos religiosos comunes en Europa, se emplearon las formas indígenas, no por pedagogía, sino por necesidad. Es el caso del cambio a campanas para el llamamiento a misa, que se promovió con posterioridad, pero que probablemente no se podía instituir en totalidad a falta de recursos.

Además de los catecismos ilustrados, los bautismos multitudinarios y el aprendizaje de lenguas, el teatro jugo un rol fundamental en el proceso de evangelización. El teatro fue una herramienta de evangelización y aculturación promovida en sus inicios principalmente por la Orden Franciscana en la Nueva España. Los primeros antecedentes se rastrean en la figura de Fray Pedro de Gantes (García, 2020), para la década de los 20 del siglo XVI, en la década posterior se conoce el caso de grandes representaciones teatrales en actos públicos con un doble objetivo: la celebración y la aculturación.

Tanto Motolinía como Francisco Cervantes de Salazar dejaron registro y crónica de algunas de las primeras representaciones teatrales religiosas y civiles públicas, así como de fiestas. Continuando con la tradición española y europea, una de las primeras fiestas religiosas con mayor impacto fue la celebración de Corpus Christi, cuyo punto central era la procesión de cruces y custodias tanto en Tlaxcala como en México. Estas procesiones estaban compuestas, además de los religiosos, de indígenas que ataviados con "graciosos trajes", tal como describe Motolinía, que danzaban en adoración a las cruces, acompañados de música de instrumentos indígenas.

Dentro de los primeros textos impresos en la Nueva España se encuentra el *Compendio breve que trata de la manera en que se han de hacer procesiones* del monje cartujo Dionisio Cartujano, que para el caso novohispano se data su impresión en 1544 y cuya distribución se le debe a Zumárraga. Contrario a las propuestas interpretativas de investigadores como Hernán Ramírez (2009: ), este texto no es excluyente a las celebraciones lúdicas en las procesiones. En el apéndice añadido por Zumárraga, referente a respuestas a disertaciones en contra del texto, dice sobre el juego en la procesión:

> Primeramente alegan ser licito que en las procesiones o en la de Corpus Christi haya regocijos de juego: bailes y danzas: y espectáculos o representaciones y cosas semejantes. Trayendo en ejemplo lo que está escrito en el primer libro del Paralipomenon, en el capítulo XVI. Donde se dice que cuando llevaban el arca del testamento de la casa de Obed-edom a Jerusalén: el santo rey David vestido de una vestidura blanca: comenzó a bailar delante el arca. Y pues David hizo esto parece cosa licita el bailar y hacer otros juegos delante del santísimo Sacramento. (Zumárraga, 1544: a iii)

En los argumentos posteriores Zumárraga ve en la danza, juego y regocijo en honor al Santísimo sacramento una remembranza al rey David, en tanto que los juegos y danzas que se realicen no sean "carnales". Por tal, como parte del mensaje doctrinal difundido por el primer Obispo de México, no es extraño encontrar una amplia permisividad en la expresiones lúdicas como adoración (u ofrenda) a la nueva fe. A su vez, es cierto que estas autorizaciones iniciales se fueron reduciendo o matizando con el tiempo, para la segunda edición del Compendio Breve Zumárraga sumo comentarios prohibiendo la danza y baile dentro del templo.

La comparación entre el éxtasis religioso de David, y el "regocijo de juego" en la procesión y veneración al santísimo sacramento se puede explicar a través de la categoría lúdica del vértigo o *ilinx*, que identifica la experiencia lúdica de la alteración de los sentidos. Generalmente se entendería esta alteración de los sentidos por sustancias externas, pero las mismas reacciones bioquímicas a los estados de juego físico generan sensaciones de satisfacción, que en algunos casos se sobreponen al cansancio. Es además el sentido de *mimicry* o simulación el que da fundamento a las sensaciones de "estado de gracia" que pueden presentarse como resultado de los "regocijos de juego", en tanto que el participante asume la sensación, estado y personalidad de una persona en conexión con lo divino. En el rito cristiano católico este fenómeno de simulación y vértigo puede ser observado en la vivencia de la administración de la misa, especialmente sobre la Eucaristía donde el religioso pasa a ser parte del proceso de transmutación del Cuerpo de Cristo a la hostia. Si bien la feligresía está en un momento expectante, son los momentos de expresión lúdica popular en la fiesta religiosa donde ellos pasan a ser protagonistas de la teatralidad y vértigo lúdico-religioso.

El sentido de simulación (*mimicry*)no solo se expresó en rituales, sino a través de su origen esencial, el Teatro en sí mismo. Además de los autos sacramentales que comenzarían a representarse a partir del siglo XVI, 2 representaciones iniciales se han definido como medulares en la Historia del Teatro en México, estas son *La Conquista de Rodas* y *La Conquista de Jerusalén*. Hernán Ramírez (2009: 150,151) secunda la idea de Fernando Horcasitas quién entiende estas puestas no solo ya como un recurso de evangelización,

sino que formaron ejercicios auto definitorios del entonces territorio novohispano como bastiones del cristianismo.

*La Conquista de Jerusalén*, obra presentada el año de 1539 en Tlaxcala ha sido definida como el primer auto sacramental del territorio, así como el antecedente directo a las representaciones en danza de moros contra cristianos. Se conoce esta obra por la descripción de la misma en la obra de Motolinía, así como por las menciones de Francisco Cervantes de Salazar. Esta obra fue parte de la multitudinaria celebración religiosa. En esta obra son las tropas españolas, junto con sus aliados europeos, y refuerzos novohispanos las que logran sitiar (en varios asaltos) a la ciudad de Jerusalén, es el Virrey de la Nueva España quién finalmente dirige el ejercito cristiano, mientras que es Sultán que controla Jerusalén es representado con la imagen de Hernán Cortés. La intervención divina hace presencia, y a través de la oración al Santísimo sacramento es que San Hipólito y Santiago (matamoros) descienden de los cielos, Hipólito apadrinando a las tropas indígenas, y Santiago a los españoles. Finalmente hace presencia el Arcángel Miguel, quien logra la conversión de los musulmanes. (Corona, 1995: 80-83)

Es una obra no solo con una dimensión religiosa, que trata a través del teatro enseñar la fuerza de la intervención divina desde la doctrina católica, así como reafirmar patronazgos entre los grupos sociales que integran la sociedad novohispana. Si no, además cuenta con un profundo contenido político que se circunscribe en los conflictos entre los primeros conquistadores y las recién llegadas autoridades españolas, así como la percepción del alcance y reconocimiento social y político al que aspiraban las autoridades novohispanas, comparándose con los demás reinos del mundo.

Detalles como el tamaño de la representación, autoría o cuestiones escenográficas aún se discuten a partir de los comentarios de Motolinía, pero es él quien registra la enunciación de los pueblos indígenas como parte del ejercito novohispano:

> Sacaron sobre sí lo mejor que todos tenían de plumajes ricos, divisas y rodelas, porque todos cuantos en este auto entraron, todos eran señores y principales, que entre ellos se nombran teteuctin y pipiltin. Iba en la avanguardia Tlaxcala y México: éstos iban muy lucidos y fueron muy

> mirados; llevaban el estandarte de las armas reales y el de su Capitán General, que era don Antonio de Mendoza, visorrey de la Nueva España. En la batalla iban huastecas, zempoaltecas, mixtecas, culhuaques y una capitanía que se decían los del Perú e islas de Santo Domingo y Cuba. En la retraguardia iban los tarascos y los cuauhtemaltecas. (Benavente, 2014: 95)

Desafortunadamente, no se cuentan con amplios registros en descripción teatral y actoral, pero para este caso, se confirma la participación de indígenas dentro de la representación. Como antecedentes a las representaciones de moros contra cristianos, la puesta toma tanto la categoría lúdica de la simulación, el vértigo, y se añade el componente *agón* o competencia, en tanto que la simulación es una batalla en sí misma. Aunque la representación de moros contra cristianos tiene una narrativa concreta, donde al finalizar vencen los valores cristianos, en el caso de *La Conquista de Jerusalén* parece que el azar interviene en la continuidad de la competencia (*agón* y *alea*), ya que es una suerte de intentos de asedio lo que extiende la representación y da un sentido de plena competencia en la representación. Así, en una historia ya escrita, donde el azar parece no presente, este mismo se expresa no por la escritura de la obra, sino por la interpretación de los participantes y por el desconocimiento y expectativa del público.

El teatro, tanto para sus participantes como espectadores se convierte en un espacio de enseñanza y aculturación. Para algunos teóricos como Piaget o Vygotsky la función esencial del juego es el aprendizaje en contextos de simulación (Achavar, 2019: 117-121). La historiografía novohispana del teatro en este periodo a asignado esa función como principal en las representaciones teatrales de entonces. Sin embargo, hay que aclarar que no todas estas representaciones tenían el fin único doctrinal, sino que, como los casos anteriores, podían contener un trasfondo social y político, además de artístico.

En el entendimiento de la participación indígena durante la conquista espiritual asumir que la teatralidad y el juego fue permitido exclusivamente con fines pedagógicos, como un recurso para que los indígenas aprendieran

y apropiaran la fe con mecanismos más dirigibles contiene varios riesgos conceptuales y éticos. Conceptuales puesto que: 1) reducen a los pueblos indígena en una recepción pasiva de la doctrina; 2) desestima cualquier dinámica de protagonismo donde las comunidades indígenas apropian y relaboran simbólicamente la doctrina; 3) implica que solamente los religiosos europeos crearon y difundieron las expresiones de fe, sin dar cabida a una respuesta derivada de la apropiación y relaboración simbólica. Y éticos en tanto que: 1) reproducir los anteriores enfoques conceptuales conlleva a una invisibilización de las comunidades indígenas; y 2) el manejo teórico de los conceptos del juego, en la reproducción de los esquemas conceptuales mencionados, puede además reproducir discursos historiográficos de infantilización a los pueblos indígenas del siglo XVI.

En cuanto al entendimiento de la cultura española y europea sobre las relaciones de religiosidad, conquista espiritual y juego, asumir el juego como un recurso netamente pedagógico implica disociar la cultura lúdico-religiosa española. Para los españoles en América, el juego también era necesario en la práctica espiritual, pues ya formaba parte de su imaginario colectivo alrededor de la religiosidad popular. Por ello, se observa además la solicitud de los europeos de la presencia del juego y elementos lúdicos en las festividades religiosas, pues su marco de entendimiento así estaba construido. Desde ese punto de vista, el juego era un elemento constituyente de la celebración religiosa, que tenía entre sus múltiples funciones la de enaltecer.

## Lo lúdico para enaltecer: el espectáculo

Hugo Hernán Ramírez plantea que el sentir lúdico en la cultura novohispana está presente desde el momento de la conquista (Hernán, 2009: 72). Una de las reacciones que pueden surgir al observar lo desconocido es el asombro. Cuando los conquistadores observaron calzadas, templos y un sinfín de prácticas culturales una se las sensaciones principales fue el asombro, los testimonios de época muestran esa sensación.

Es el asombro, al observar espectáculos y juegos, lo que hace participe a los espectadores del juego. Mantiene su atención, iguala su sentir al de los jugadores y comparten sus emociones. Con el mismo asombro Fray Diego

de Durán habla de juegos como el palo volador o el *xocuahpatollin*. Es ese mismo sentido de asombro lo que explica la solicitud de religiosos de músicos, danzantes y malabaristas en las fiestas religiosas. Sobre el palo volador comenta:

> Cierto no solo arguye destreza y gentileza pero fuerza grande en los pies no menos admiración pone ver un indio subido en la punta de un volador que ellos llaman que tiene treinta o cuarenta brazas de alto puesto en pie con una trompeta en la mano que solo vello desvanece a los que lo miran y él esta tan sesgo y entero que no hace sentimiento de cosa que le dé pena andando a la redonda en la punta de aquel palo en tanto campo como palmo y medio que apenas le caben los pies y después de haber hecho allí mil pruebas y gentileza bajarse con tan buen semblante como si no hubiera hecho nada. (Durán, 1880: 241, 242)

En las descripciones de Durán sobre estos juegos no se encuentran condena. Su vivida descripción se acompaña por sus adjetivos y expresiones de asombro, es esa misma sensación de espectáculo lo que generó una descripción tan vivida del juego. Sobre el *xocuahpatollin,* un juego de malabares con los pies dice:

> Por qué ¿Quién no concederá ser cosa sutil y de gran destreza el traer un palo grueso y de braza y media con tanta ligereza con los pies como otro puede traer con las manos haciendo con él tantas y tan diferentes pruebas y vueltas echándole acá y allá y a lo alto recogiéndolo con las plantas de los pies con una facilidad que admira? (Durán, 1880: 241)

Hasta este momento se ha presentado la presencia y permisividad del juego en las expresiones religiosas como un recurso doblemente pedagógico que facilitaba la apropiación de la fe por parte de los indígenas, pero en esa concepción se deja afuera la percepción de los españoles y los mismos religiosos sobre cómo deben de ser las expresiones religiosas. Recuperando las nociones de religiosidad y juego en España, el juego ya era un hecho presente en la religiosidad, a tal punto que no se entendía rito sin teatralidad, ni fiesta sin juego.

La adaptación de prácticas de juego en la religiosidad novohispana no solo se debe a una formula pedagógica para los pueblos indígenas, sino en la búsqueda de continuidad del rito y cultura religiosa española en América por parte de los europeos. Esta presencia y permisividad en el juego se debe a la recreación de la sensación de espectáculo lúdico en el sentir cristiano español, que ahora se recreaba en el caso novohispano.

Fueron también los españoles quienes solicitaron la presencia y/o continuidad de las prácticas lúdicas y festivas indígenas tanto para contextos religiosos como fiestas civiles. Más allá de la pedagogía, la presencia de los elementos lúdicos indígenas cubría varias funciones: 1) ser un recurso que permitiese la emulación de las festividad de tradición europea en América; 2) disponer de formatos y recursos locales que suplieran los recursos ideales no disponibles; y 3) generar una sensación de espectáculo renovado y propio de la región. Durante el siglo XVI existen múltiples casos que hablan de la necesidad de implementar las prácticas lúdicas indígenas en favor de la reproducción, continuación y satisfacción del entendimiento lúdico-festivo dentro del imaginario europeo. Sin dejar de considerar el plano conceptual donde se puede definir estos fenómenos como momentos de relaboración simbólica, apropiación cultural y aculturación por parte de los 2 grandes imaginarios sociales (mesoamericanos y europeo) debido a la formación del imaginario colectivo novohispano.

La danza compone uno de los elementos artísticos y lúdicos emblemáticos dentro de las expresiones públicas de juego, fiesta y jubilo. Es en 1526, 5 años después de la caída de Tenochtitlán, que Benito de Begel, quien había sido percusionista en el ejército de Italia, solicita al Cabildo de México licencia y apoyo para la fundación de una escuela de danza, misma que es arrendada a 2 maeses tiempo después. Begel solicito la licencia para "una escuela de danzar por ser ennoblecimiento de la ciudad", y en respuesta se le entregaron 2 solares y una renta anual para el mantenimiento de la misma (Hernán, 2009: 34,35,79).

Durante las festividades para la recepción de reliquias sagradas que el Papa Gregorio XIII designaba a la Nueva España, los jesuitas a través de su provincial, Pedro Sánchez, solicitaron al Virrey llamase a músicos y bailari-

nes indígenas para las procesiones en las fiestas (Mariscal, 1999: 54). En los espacios festivos durante la Conquista y el inicio del periodo novohispano comenzó a ser recurrente la imagen de un conjunto de músicos y bailarines indígenas en los momentos de fiesta, lo cual fue conocido como mitote, donde además se agregaban juegos y demostraciones de habilidades físicas.

Los mitotes fueron ampliamente registrados por cronistas como Cervantes de Salazar, Motolinía, Durán y el mismo Sahagún. El mitote junto con el tocotín y los areitos conformaron la expresión común de festividad indígena durante el periodo novohispano, se hacía presente tanto en celebraciones religiosas, como en el extenso de celebraciones laicas, que no solo incluyen a las grandes fiestas promovidas por las autoridades, sino a las celebraciones locales, familiares e incluso de expresión de logro individual. En estas representación se encuentran incluso la representación teatral (incluso de manera satírica) de personajes como Moctezuma y Cortes, entrando en la dimensión de la teatralidad lúdica. (Zugasti, 2019: 295-311).

En el mismo caso, el mitote con su música y baile se hacía presente en las celebraciones de cofradías, fiestas del santoral, fiestas de patronazgo y festividades dentro de las comunidades (Armando, 2012: 190-192). Aunque algunos investigadores e investigadoras sostienen que el auto de *La Conquista de Jerusalén* es el antecedente a la danza de moros y cristianos, hay que tomar en cuenta al mitote dentro de la celebración religiosa como el antecedente general a la diversidad de danzas en el territorio mexicano. Hay que considerar que si bien las principales fuentes iconográficas sobre el mitote (como códices novohispanos) hablan de esta práctica en el Valle de México y el Sur, esta también se hizo extensiva a la región norte.

El mitote se hace presente en celebraciones de dimensión religiosa y laica. El matrimonio como sacramento dentro de la doctrina cristiana conforma un paso fundamental en la integración de vida del cristiano, que trastoca la formación de su individualidad y su vida social. Existen fuentes que muestran la integración del mitote novohispano durante el siglo XVI, y su consolidación como formato festivo en el siglo XVII. El naipe del estanco de Cáceres y Orteguilla[12] muestra en los reversos de sus cartas, de manera alegórica,

[12] AGI, MP-MEXICO,73. https://pares.mcu.es/paresbusquedas20/catalogo/description/20897?nm

a los personajes del mitote: músicos, danzantes, el juego del palo volador, el juego de toros y el juego del *xocuahpatollin* (Hernández, 2023: 165-172). En los grabados de xilografía de estas cartas ya se muestra al juego del palo volador con la imagen de ángeles, y no aves, en papel de los danzantes.

Para el siglo XVII se elaboran biombos que ilustran el desposorio de nobles indígenas, como el resguardado en Los Ángeles County Museum of Art, en Estado Unidos y el del Museo de América en España. En ambos casos se muestra a los músicos, los bailarines, el juego del palo volador y el juego de *xocuahpatolli,* siendo tanto indígenas como españoles espectadores, y compositivamente relegando a los recién casados en el fondo de la obra. Este esquema compositivo habla de la importancia de la representación lúdica como elemento esencial de la celebración (Sandoval, 2007)

En estas representaciones gráficas se hace presente el juego del palo volador, que ya no forma parte del ritual mesoamericano y el culto a dioses nahua, sino que se presenta como un elemento integrado a la festividad religiosa novohispana. En los naipes de Cáceres y Orteguilla los danzantes ya no son representados como aves, sino como ángeles. El juego se hace presente en celebraciones como el Corpus Christi, en conventos y templos, durante las celebraciones religiosas, así lo muestran, por ejemplo, una serie de grafitis encontrados en Tepeapulco que datan del siglo XVI (Salas, 2020).

El juego y la danza crean un espacio social dentro de la celebración religiosa, pero a su vez, el espacio físico sufre adecuaciones que marcan el cambio a ese espacio social. Durante el recibimiento de las reliquias concedidas por Gregorio XIII, o las presentaciones de autos de fe, procesiones, Semana Santa y Corpus Christi fue común la síntesis de 2 elementos de modificación ornamental del espacio, propias la una de la cultura europea, y la otra de la cultura nahua. Los arcos triunfales construidos para el paso de reliquias y procesiones es una tradición antigua en la cultura española y europea, que para el caso novohispano se adaptaron al rico uso floral de las celebraciones nahuas. Hoy se percibe su uso en arcos y tapetes florales en fiestas patronales a lo largo de la República.

Si bien recursos como la ornamentación, instrumentos, musicalización, objetos de veneración u otros materiales no son el juego en sí mismo, son

componentes del juego, pues el juego se opera a través de ellos. Y cuando estos elementos se hacen presentes en otras dinámicas que no son un juego propiamente dicho, otorgan una cualidad lúdica a la actividad, tanto por su uso como por su simbolismo dentro de los imaginarios colectivos. Un estudio de estos componentes desde su simbolismo lúdico es un pendiente en las investigaciones históricas del siglo XVI.

## Consideraciones finales

La confluencia del juego en las expresiones religiosas del siglo XVI se hace presente, según lo visto y discutido, de dos formas: como un hecho circundante y coincidente relativo a las celebraciones religiosas; y como un recurso de expresión y evocación religiosa, ya sea conteniendo elementos religiosos dentro del juego, o elementos lúdicos dentro del rito.

El juego como un hecho coincidente con la fiesta religiosa figuró como un común denominador en las culturas mesoamericanas, europeas y la cultura novohispana. Era en el espacio de la fiesta, mayoritariamente religiosas, que el juego se hacía presente como un indicador de cambio del espacio social, como un recurso de apropiación del espacio público, y como un momento de permisividad del juego; en la cultura nahua la embriaguez no era permitida sino hasta los momentos de celebración religiosa, y en España y la Nueva España el juego público de dados, naipes y juegos de tablas no se permitía sino hasta los momentos de fiesta.

El juego de manera privada encontraba una visibilización pública al momento de la fiesta. La cofradías, religiosos e incluso autoridades laicas promovían la presencia del juego en periodos de celebración religiosa como una forma de enaltecimiento del momento. Con el tiempo, la presencia del juego en coincidencia con las expresiones religiosas se convirtió en una tradición, de tal forma que no se podía entender un periodo de celebración religiosa sin la presencia del juego público.

A su vez, loe juegos dialogaban y relaboraban los elementos simbólicos religiosos, reproduciéndolos culturalmente, convirtiéndose en formas de ofrenda religiosa, e incluso como un vehículo de expresión de crítica social. En la Nueva España del siglo XVI hace presencia todas esas caracte-

rísticas del juego en la expresión religiosa, además añadiéndose funciones pedagógicas y culturizantes promovidas desde los primeros momentos de la evangelización. Más allá de los discursos historiográficos que toman como totalizadoras las prohibiciones al juego durante el periodo novohispano, su presencia y promoción en la celebración religiosa fue una continuidad de la presencia lúdica en lo ritual tanto en la cultura hispana como en las culturas mesoamericanas.

A pesar de las fronteras del espacio físico, como el templo y la plaza pública, los autos de fe, procesiones, llamamientos a misa con areitos, el mitote, la celebración de sacramentos o las representaciones teatrales conformaron expresiones lúdicas donde el juego, lo ritual y lo religioso se desdibujaban tanto para la feligresía, las autoridades, como para el ojo de investigaciones actuales. El juego trastocaba, además, a todos los partícipes en esta dinámica, indígenas, españoles, calidades, religiosos y autoridades laicas.

Más que definirse una prohibición solida al juego, una revisión de las fuentes históricas y de la historiografía muestra una continuidad del juego, donde las posturas que momentáneamente eran sólidas, con el tiempo se discutían y modificaban. A su vez, la presencia de prohibiciones no pudo desaparecer el juego, que ya se integraba en la cultura religiosa misma. Más allá de esa discusión, lo observado en este capítulo muestra un amplio tema historiográfico que bajo la categoría de juego han ha sido poco explorado. No se ha profundizado en las dinámicas de juego más allá de las descripciones dejadas por las mismas crónicas de época. Y una multitud de preguntas se hacen presentes.

¿Era la permisividad del juego una muestra del pensamiento humanista en la Nueva España? Personajes como Zumárraga, Vasco de Quiroga o Cervantes de Salazar estaban profundamente inspirados en los textos de Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam. Las crónicas novohispanas de estos personajes dejan amplios registros sobre las dinámicas de juego, e incluso dejaron sus propios escritos sobre el juego, como el caso de Cervantes de Salazar, de la misma forma que Moro y Rotterdam legaron manuales de juegos.

¿Qué continuidad existe entre las expresiones lúdico-religiosas del siglo XVI con la religiosidad popular de la Historia de México? Un error recurrente en los discursos historiográficos es la marcación de un punto A y un punto B en el análisis de fenómenos históricos. A si, se trata de relacionar con un origen prehispánico una festividad contemporánea, solo porque existe un antecedente hace siglos, sin analizar las variables y constantes que implica la línea de tiempo que se ha dibujado, desde un punto A hacia uno B, con plazos temporales casi indeterminados.

Se ha discutido que el mitote, o algunos autos de fe, son el antecedente de fiestas lúdico-religiosas en la actualidad. En esta dinámica se puede tomar al juego como una constante, pero sin duda habrá que observar todos los fenómenos de relaboración simbólica que muestran las variables a través del tiempo de esas celebraciones, con sus periodos de pausa, olvido, recuperación y avivamiento. Existen múltiples paralelismos que se pueden establecer entre la celebración religiosa del siglo XVI y las celebraciones posteriores, pero será necesario discutir aquellas variables, y, sobre todo, profundizar en las formas en que estas celebraciones se configuraron en el siglo XVI. Se ha observado que se toma como antecedente el siglo XVI, pero no se analiza los fenómenos en que se configura este antecedente, y se prefiere realizar un salto temporal de siglos a expresiones más contemporáneas.

¿Son los juegos mecánicos y los bailes públicos una continuidad del mitote novohispano? Existe una amplia bibliografía que discute la concurrencia de estos elementos en periodos más recientes de la historia, y su vinculación con la historiografía novohispana. Sin embargo, la categoría de juego como concepto que define una faceta de las actividades humanas representa una oportunidad historiográfica de vinculación y explicación de los fenómenos culturales. Bolívar Echeverría (1997) propone el concepto de "codigofagia" cultural para explicar la conjunción de la cultura nahua y la cultura hispana en la Nueva España. Partiendo de una concepción de universales culturales, explica que la cultura de una comunidad puede sobrevivir dentro de la cultura de otro (en procesos como una conquista), gracias a que se establecen canales comunes en ambas culturas; aunque la propuesta puede ser ampliamente cuestionable, bajo este enfoque se puede entender al juego como el

vehículo cultural que permitió la integración de las prácticas lúdico-religiosas mesoamericanas en las prácticas lúdico-religiosas hispanas, que durante el periodo XVI, como un periodo configurativo tal y como propone James Lockhart, integraron la naciente cultura novohispana, y cuya consolidación (para el caso de la religiosidad popular y el juego) se aprecia en el siglo XVI.

Siendo además el juego una constante en la expresión de la religiosidad popular, es un recurso que a través de su vivencia y experiencia nos vincula con los tiempos pasados, y que nos permite plantear nuevas problemáticas de investigación que abonen al entendimiento de la cultura mexicana. Así, esperamos que la discusión del juego y la religiosidad popular en este periodo configurativo, como se hizo en este capítulo, sea un recurso que permita nuevos planteamientos historiográficos.

## Referencias

Achavar, Cristina (2019). Beneficios del juego en la acción pedagógica. *Foro Educacional*, núm. 33, pp. 115-122.

Armando, Óscar (2012). Histriones novohispanos del siglo XVI: indios, militares, frailes y comediantes, *Medievalia*, núm. 15, pp. 179-200.

Arranz, Ana (1991). La cultura en el bajo clero: una primera aproximación" Anuario de *Estudios Medievales*, vol. 21, pp. 591.605.

Arranz, Ana (2003). Fiestas, juegos y diversiones prohibidas para el clero en la Castilla Bajomedieval. *Cuadernos de Historia de España*, vol. 78, pp. 9-33.

Asenjo, María (2013). Fiesta y celebraciones en las ciudades castellanas de la baja edad media. *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 14, pp.36-61.

Bartra, Roger (2013). *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Barrios, Dolores y José Montaner (1990). Poesía Goliárdica en Huesca: Algunos poemas como muestra. *Alazet*, núm. 2, pp, 55-65.

Benavente, Fray Toribio de (2014). *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Real Academia Española.

Campo, Alberto de (2009). Diversiones clericales burlescas en los siglos XIII a XVI: Las misas nuevas. *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, Vol. 38, Núm. 1, pp. 55-95.
Project MUSE-Diversiones clericales burlescas en los siglos XIII a XVI: Las misas nuevas

Caillois, Roger (1959). *Teoría de los juegos*, Barcelona, Editorial Seix Barral.

Coira, Juan (2024), El juego y lo sagrado en la Castilla bajomedieval. *Eikón Imago*, núm 13, pp. 1-20.
Games and the Sacred in the Kingdom of Castille during the Late Middle Ages | Eikón / Imago

Corcuera, Sonia (1991). *El indio, el fraile y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Corona, Carmen (1995). El autor "La conquista de Jerusalén": Hernán Cortés y la transgresión de la figura. *El escritor y la escena III : estudios en honor de Francisco Ruiz Ramón: actas del III Congreso de la Asociación*

*Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro* (9-12 de marzo de 1994, Ciudad Juárez), México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1995, pp. 79-87

Durán, Fray Diego de (1880). *Historia de las Indias de la Nueva España E islas de Tierra Firme*, Tomo II, México, Imprenta de Ignacio Escalante.

Echeverría, Bolívar *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Escalante, Pablo (coord.), (2004). *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.

Etienvre, Jean-Pierre (1990). El juego entre rito y misterio. *Simposio Rito y misterio*, A Coruña, Universidade, 1992, p. 113-118

Farley, Helen (2010). *A cultural history of Tarot. From entertaiment to esoterism*, Nueva York, I.B. Taurus.

García, Armando (1993). El teatro como método cultural de evangelización en México (1523-1531) en Meyran, Daniel y Alejandro Ortiz (coord.) *El Teatro mexicano visto desde Europa*, Francia, Presses universitaires de Perpignan.
https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-teatro-mexicano-visto-desde-europa-actes-des-1res-journees-internationales-sur-le-theatre-mexicain-en-france-14-15-et-16-juin-1993-universite-de-perpignan--0/

García Icazbalceta, Joaquín (1881). *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer Obispo y Arzobispo de México. Estudio biográfico y bibliográfico*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales. Don Fray Juan de Zumárraga I - Detalle de la obra - Enciclopedia de la Literatura en México - FLM

Goetze, Dieter (2004). Fiesta y santos. La construcción simbólica de espacios sociales en España *Iberoamericana*, vol. 4, núm 13, pp. 131-145.

Hernán, Hugo (2009). *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los conquistadores*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Hernández, Luis (2023). *El naipe de Cáceres y Orteguilla ¿Un tarot novohispano? Estudio sobre el juego de cartas en la Nueva España, 1577-1591*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México].

Hiil, Matthew (2016). El "juego" de los voladores: adaptación indígena y vida festiva en la Nueva España. *Chasqui*, vol. 45, núm. 1, pp. 1-29.

Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós.

Knauth, Lothar (2012). El juego de pelota y el rito de la decapitación. *Estudios De Cultura Maya*, vol. 1, pp. 183-198
El juego de pelota y el rito de la decapitación | Estudios de Cultura Maya

León-Portilla, Miguel (2007). La música en el universo de la cultura náhuatl. *Estudios de la cultura náhuatl*, vol. 30, pp. 129-163.

Lockhart, James (1992). *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, California, Stanford University Press.

López, José (2019). Fiesta y espiritualidad medieval. Intervención del concejo en la sacralización del espacio urbano. *Studia Histórica. Historia Medieval*, vol. 37, núm. 2, pp. 113-132. https://doi.org/10.14201/shhme2019372113132

Mariscal, Beatriz (1999). Entre los juncos, entra las cañas: los indios en la fiesta jesuita novohispana. *Anales de Literatura Española*, núm. 13, pp. 51-61.

Molina, Ángel (1997). Los juegos de mesa en la Edad Media. *Miscelánea Medieval Murciana*, vol. 21-22, pp. 215-238.

Molina, Ángel (1999). El juego de dados en la Edad Media. *Murgetana*, núm. 100, pp. 95-104.

Montúfar, Fray Alonso de (1556). *Constituciones del Arzobispado y Provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlán México de la Nueva España*, México, Juan Pablos impresor.

Nájera, Martha (2008). El rito del "palo volador": encuentro de significados. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, núm. 1, pp. 51-73.

Rivera, Octavio (2007). Sobre fiestas y "salvajes": En Nueva España en el siglo XVI, *La Palabra y el Hombre*, núm. 2, pp. 49-52

Rivera, Octavio (2009). Danza, fiesta y espectáculo teatral en Nueva España en el siglo XVI. *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*, núm. 13, pp. 227-240.

Rovira, Rossend (2011). El juego de pelota en los barrios de Teotihuacan y México-Tenochtitlán: una lectura desde la etnoarqueología y la antropología cultural. *Estrat Critic*, vol. 1, núm. 5, pp. 388-393.

Huizinga, Johan (2007). *Homo ludens*, Buenos Aires, Emecé Editores.

Sahagún. Fray Bernardino de (2005). *Historia General de las cosas de la Nueva España, México*, Tomo I, México, Editorial Porrúa.

Sahagún. Fray Bernardino de (2005). *Historia General de las cosas de la Nueva España, México*, Tomo II, México, Editorial Porrúa.

Salas, Erika (2020). Testimonio iconográfico del ritual del Palo Volador en Nueva España: los grafitis del siglo XVI de Tepeapulco (Estado de Hidalgo) en Javier Marín-López (ed.) *De Nueva España a México: el universo musical entre centenarios (1517-1917)*, Andalucía, Universidad Internacional de Andalucía.

Sandoval, Martha (2007). *El Biombo del Volador. Una boda de indios, escenario para dos categorías de naturales y dos posturas encontradas*, [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].

Swezey, William y Bente Bittman (1983). El rectangulo de las cintas y el *patolli*. Nueva evidencia de la antigüedad, distribución, variedad y formas de practicar este juego precolombino. *Mesoamérica*, vol. 4, núm 6, pp. 373-416.

Urrizola, Ricardo (2019). Juglares, danzas y torneos en la Iruña del siglo XVI. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, núm. 93, pp.195-237. : https://doi.org/10.35462/ceen.93.5

Zavala, Silvio (2019). *La utopía novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Zugasti, Miguel (2019). La danza, mitote, tocotín o máscara de la prisión de Moctezuma: resumen estilizado de la onquista de México (siglos XVI-XVIII). *XXIX Coloquio Cervantino Internacional. "Los relatos del Encuentro. México, siglo XVI"*, Gobierno del Estado de Guanajuato-Universidad de Guanajuato-Centro de Estudios Cervantinos, 2019, pp. 295-356.

## Documentos de archivo

Zumárraga, Fray Juan de (1546). *Doctrina cristiana, México*, Juan Cromberger impresor.

Zumárraga, Fray Juan de (ed.) (1544) *Compendio breve que trata de la manera en que se han de hacer procesiones*, México, Juan Cromberger impresor.

**Archivo General de Indias, España**

AGI, PATRONATO,180,R.76, AGI. 18-11-2021.
http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/125052?nm

AGI, MEXICO, 1088, L.3, F.220R-220V.
PARES | Archivos Españoles

AGI, MEXICO, 1088, L.1, F.207V-208V.
https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/371094?nm

AGI, MP-MEXICO,73.
https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/20897?nm

# De seglares y sayales: identidad y devoción a través de la venerable orden tercera franciscana en Nueva España (s. XVII-XVIII)

Carolina Yeveth Aguilar García[1]
El Colegio Mexiquense, A.C.

## Introducción

Las venerables terceras órdenes fueron corporaciones mediante las cuales la sociedad novohispana adquirió cohesión social, ayuda espiritual y un sentido de identidad, asociado con una orden religiosa en particular, ya fuesen franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios o carmelitas. En ellas solía agremiarse lo más destacado de la sociedad, además de ser asociaciones abiertas a todo tipo de población, aunque esto dependía mucho de la región en la que se asentaban. En este sentido, este texto tiene por objetivo dar un panorama general de la presencia de las venerables órdenes terceras en territorio novohispano, centrándonos en un caso de estudio particular: el de la tercera orden franciscana de la Ciudad de México,[2] que por sus características urbanas se configuró como una corporación con prácticas devocionales específicas, que generaron igualmente una o varias formas de identidad. Nos interesa precisar los mecanismos y prácticas que les daban cohesión social y que incentivaban su sentido de identidad y pertenencia a la gran familia franciscana, aspectos demostrados en sus expresiones de piedad, convirtiéndose en una de las asociaciones seglares más populares

[1] Doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-Investigadora en El Colegio Mexiquense, A.C., adscrita al Seminario de Historia de las Instituciones Virreinales. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras del CONAHCYT. Sus líneas de investigación giran en torno a la historia de la Iglesia en Nueva España, la Justicia eclesiástica, así como la historia social de la justicia en la época virreinal. Correo: caguilar@cmq.edu.mx

[2] En la historiografía será común encontrar diversos modos de referirse a esta corporación: Venerable Orden Tercera de San Francisco, Venerable Orden Tercera de Penitencia, Venerable Orden Tercera o simplemente *Tercera Orden*. Para efectos prácticos hemos determinado referirnos a ella a lo largo del texto como *Tercera Orden Franciscana*.

dentro de la capital del virreinato, así como en otros espacios urbanos y semiurbanos del virreinato.

Las terceras órdenes son una corporación idónea para conocer y adentrarnos en la religiosidad de una sociedad y época determinados, en este caso de la sociedad virreinal. Cabe anotar que a nivel historiográfico son pocos los trabajos que se han abocado a estudiarlas. Ejemplo de ello es el trabajo de Juan Bautista Iguíniz (1951), que fue el primero en hacer una síntesis monográfica de la tercera orden franciscana en México, desde la época colonial hasta mediados del siglo XX. Otros trabajos conjuntan el interés en dicha corporación y su presencia en las zonas urbanas, como la capital del virreinato de la Nueva España (Aguilar, 2014; Rubial, 2020) o bien, se han centrado en la tercera orden dominica (Calvo, 1998; Jiménez, 2015) y carmelita (Ramos, 2016), respectivamente. Por lo anterior, deseamos que este texto motive el interés de los lectores y en particular de los estudiantes por adentrarse en el estudio de estas corporaciones, hasta el momento poco exploradas y conocidas para la historia de nuestro país.

## Las terceras órdenes en Nueva España: contexto general

Una parte importante de la historia de las órdenes religiosas en el ámbito cristiano lo constituyen también las corporaciones que crecieron alrededor de ellas y que fueron resultado de los esfuerzos por atraer y hacerse más presentes y cercanas a la población seglar. Con ese interés de por medio las órdenes regulares incentivaron el establecimiento de cofradías, hermandades y de una corporación de la cual todavía se desconoce bastante: las venerables terceras órdenes. Una *tercera orden* fue aquella corporación integrada por seglares, es decir, por gente que no eran religiosos pero que deseaban vincularse y seguir más profundamente algún carisma propio de las órdenes regulares. Uno de sus objetivos era la santificación de sus miembros, a través de la oración, la penitencia, la caridad, deseando la perfección cristiana, siguiendo el modelo de un santo o entidad carismática, sin dejar el mundo o como se decía en la época, *el siglo*, es decir, sin abandonar la vida cotidiana (Aguilar,2014:39). De este modo franciscanos, dominicos, carmelitas, mercedarios y agustinos contaron con sus respectivas terceras órdenes seculares

e incluso regulares. En la actualidad estas terceras órdenes persisten y han logrado adaptarse a los cambios impuestos por la modernidad.

Si bien el origen de las terceras órdenes se ubica en la Edad Media, su nacimiento respondió a una mayor presencia de los regulares en los ámbitos urbanos, lo que hizo necesario encontrar nuevas formas de atraer a la población seglar, mediante el ofrecimiento de la perfección espiritual y el incentivo de la salvación eterna mediante la beneficencia, la caridad y las obras pías. La primera corporación de este tipo nació en el seno de la familia franciscana en el año de 1221 y mucho tiempo después sucedería lo propio entre los dominicos y los agustinos. De este modo, dichas corporaciones integradas por seglares reciben su mote al constituirse como la *tercera rama* de las grandes órdenes. La primera rama la conformaban los varones (frailes), la segunda orden las monjas y la tercera los ya mencionados seglares.

Una vez que hemos abordado el contexto universal del nacimiento de las venerables terceras órdenes, es importante señalar que su llegada a Nueva España tuvo su propio proceso, muy diferente entre cada una de las órdenes mendicantes que arribaron al virreinato. Al respecto, debemos mencionar que además del proceso ya conocido de la evangelización de la población indígena, se estaba llevando a cabo otro, mismo que ha sido nombrado por Antonio Rubial como *cristianización* y que implicó reeducar y reafirmar la fe y valores cristianos en poblaciones ya cristianas (Rubial,2020). Nos referimos así a la población española que arribó en los primeros 80 años posteriores a la conquista, además de la población criolla y mestiza que se iba incrementando paulatinamente. Se trató de seguir educando en la fe católica a quienes emigraban de la península, así como a sus descendientes inmediatos.

Antonio Rubial ha planteado una periodización que indica que una primera etapa evangelizadora tuvo lugar de 1521-1585, años en los que los mayores esfuerzos de la Iglesia y de las órdenes regulares se orientaron a integrar a los indígenas a la cristiandad, consolidándose esta etapa con la celebración del Tercer Concilio Provincial Mexicano, en el que se oficializó una política evangelizadora y cristianizadora (Rubial,2020:43). Una segunda etapa va de 1585 a 1771, en donde la preocupación por mantener el cristianismo se dio en zonas urbanas y rurales por igual, dando origen a di-

versidad de mecanismos, corporaciones y prácticas en las ciudades dirigidas a reforzar la cristianización. Esta etapa tuvo su culmen con el IV Concilio Provincial Mexicano, en el cual se plasmó a grandes rasgos un balance de la evangelización y la cristianización realizados hasta ese momento, así como de sus problemas derivados y sus relativos éxitos (Rubial,2020:43).[3] Es en este periodo en el que ubicamos la instauración de las terceras órdenes en el virreinato de la Nueva España.

De manera cronológica, las terceras órdenes en Nueva España surgieron hasta el siglo XVII. Se conoce de la existencia de algunos hermanos terciarios en los años anteriores, como fue el caso de las beatas y terciarias franciscanas que arribaron al virreinato en 1530 y 1537 y que se ocuparon de la educación de las doncellas indígenas y españolas. Como ya se mencionó líneas arriba, las terceras órdenes novohispanas son corporaciones de las que se conoce poco en torno a sus procesos de fundación y trayectoria histórica. Sin embargo, su vida y desarrollo están muy vinculados a los proyectos de las órdenes religiosas. Por mencionar algunos ejemplos, los agustinos llegaron a Nueva España en 1533. Su avance sobre el incipiente virreinato fue dotando a la orden de espacios de influencia, pero también de una presencia que se hizo vital para las poblaciones indígenas y urbanas mediante la creación de las provincias religiosas, como la del Santo Nombre de Jesús y la de Michoacán.

De manera similar a las otras órdenes regulares llegadas al virreinato, la de San Agustín encontró que era necesario sentar las bases para el establecimiento de la tercera orden. Esta se estableció en la capital del virreinato de forma un poco tardía, aproximadamente a partir del año de 1680, aunque otras plumas señalan también 1686 (Calvo,1983) y 1689 (Jiménez, 2015) como los años de su establecimiento formal al sumarse a la cofradía de la Cinta de San Agustín. (Rubial,2013:373). Podemos ubicar el nacimiento de esta tercera orden gracias a dos personajes clave: uno, fray Diego de la Cadena, cabeza de la Provincia del Santo Nombre de Jesús y el arzobispo Francisco Aguiar y Seixas, quien aprobó las constituciones de dicha tercera orden. Es durante el gobierno provincial de De la Cadena, uno criollo

[3] Una tercera etapa comprende de 1771 a 1821, época de importantes programas de reforma al interior de la iglesia novohispana

agustino polémico, en que podemos ubicar el nacimiento de la tercera orden agustina posiblemente como una estrategia de posicionamiento social y de consolidación de este personaje entre la sociedad de la capital del virreinato. Tampoco debemos olvidar que durante esta etapa la orden agustina se encontraba en una época de reacomodo en la que la criollización de sus frailes se hizo patente en los conflictos internos existentes en la orden. La hermandad de la ciudad de México fue establecida en el año de 1720, pasando por otra etapa de refundación en el año de 1752, con la licencia real del virrey Revillagigedo y el permiso del arzobispo Manuel Rubio y Salinas (Aguilar, 2019: 226).

Por su parte, la tercera orden carmelita tiene sus orígenes en Europa en el año 1492, cuando tuvieron la aprobación para su conformación por parte de la Santa Sede. Su presencia en la Nueva España fue muy fuerte en la Ciudad de México, en donde se inició la construcción de una capilla anexa en el convento carmelita de San Sebastián alrededor del año 1792. Uno de sus ministros hermanos mayores fue el oidor de la Real Audiencia de México, don Cosme de Mier y Tres Palacios. La tercera orden carmelita también dio lugar a una de las hermandades más importantes del centro de México, que fue la del convento carmelita de la villa de Toluca (Aguilar, 2019: 227)

En cuanto a la hermandad dominica, esta tiene una historia particular, pues la narrativa de esta corporación alude a que desde el siglo XVI había algunas mujeres que portaban el hábito terciario, aunque dicho proyecto de establecer una tercera orden no contó con el apoyo de la provincia ni del arzobispo (Jiménez,2015). Fue hasta el 10 de abril de 1682 cuando se dio la renovación de esta tercera orden, durante la gestión del arzobispo Francisco Aguiar y Seijas. Su conformación se vio beneficiada por los distintos vínculos establecidos entre la orden dominica, el cabildo catedralicio, la Casa de moneda y algunos personajes notables de la época, como la familia Medina Picazo (Jiménez, 2015: 38).

Para fines del siglo XVIII surgió en la ciudad de México una nueva corporación dedicada a los Siervos de María Santísima de los Dolores, conocida como Tercera Orden Servita. Fue el año de 1786 cuando gracias a Cristóbal Espínola y el apoyo del Conde del Valle de Orizaba y su consorte, se soli-

citó autorizar su fundación. Ese permiso se les concedió el siguiente año, aprobándose sus constituciones hasta el año de 1789, quedando así bajo la protección real (Aguilar,2019:116-119). Esta hermandad fue establecida en el convento Grande de San Francisco, contó con una capilla propia, lo que inevitablemente la vinculó a la tercera orden franciscana y a otra corporación hermana ubicada en el mismo convento: la archicofradía del Cordón de San Francisco. (Ramírez,1861: 349)

## La Venerable Tercera Orden Franciscana de la Ciudad de México

Aunque el proceso de evangelización y su consolidación se encontraban en plena marcha, fue hasta el siglo XVII cuando la orden franciscana planteó un proyecto pensado en la cristianización de la población española asentada en el virreinato. Fray Juan de Hierro, ministro general de la orden desde 1612,[4] propuso a fray Cristóbal Ramírez, comisario general en Nueva España, que emprendiese el proyecto de promover la fundación de terceras órdenes franciscanas en el año de 1613 (Morales, 2014).

Los primeros frutos de tal proyecto florecieron en Puebla y Ciudad de México. La primera corporación de terciarios se estableció en la ciudad angelopolitana el 13 de septiembre del año de 1614, en el otrora convento de San Francisco y bajo la autorización de fray Juan de Torquemada, provincial de la orden. Sus fundadores fueron Francisco Mejía, Diego López Botello, Melchor de Bonilla, quien fue padre de la venerable monja Isabel de la Encarnación, célebre en Puebla, así como Antonio de la Vega y Francisco Barbero. Una segunda congregación se estableció en la ciudad de México el 20 de octubre de 1615, con sede en el convento de descalzos de San Cosme, primera sede de la incipiente congregación. Sus integrantes fueron Juan del Huerto, Juan Navarro, Fernando Alfonso- nombrado el primer hermano mayor- y Matías de Medina Gámez, capellán del convento de Jesús María y quien fungió varias veces como ministro hermano mayor, quienes después se trasladaron al convento de San Francisco el Grande.

En el caso de los terciarios poblanos se les autorizó construir su capilla el 12 de septiembre de 1657, mientras que para la hermandad de la Ciudad

[4] Elegido general de la orden franciscana en 10 de junio de 1612, fallecido el 1 de noviembre de 1613.

de México su primera capilla fue terminada en el año de 1624, construida anexa al convento grande y dedicada a San Luis Rey de Francia. Esta bella capilla de cuarenta y cuatro metros de largo por doce de ancho aproximadamente fue dedicada o inaugurada el 22 de diciembre de 1624, aunque finalizó su construcción hasta el 8 de noviembre de 1727, con una reconstrucción posterior (Ramírez,1861). Como es notorio, el programa de cristianización de la población española y criolla tenía varios objetivos: en primer lugar, ocuparse de los sectores que habían quedado relegados en cuanto a la educación cristiana, además de atraerlos y vincularlos a la gran familia franciscana, esto como una forma de reforzar la presencia y autoridad de la orden en aquellos puntos en donde se habían construido conventos. Aunque no fue la generalidad, se pude argüir que en donde había un convento franciscano también había tercera orden. Ambos elementos simbolizaban la consolidación corporativa y arquitectónica de la orden seráfica en cada lugar en donde se asentaban.

## Constituciones y organización interna de la Tercera Orden Franciscana

La tercera orden franciscana, al igual que sus similares de otras órdenes, se rigieron por una serie de constituciones que resultaron ser una copia de sus símiles peninsulares, aunque con sus respectivas adaptaciones según la circunstancia y la época. En ellas se reglamentaba la forma de organización de dicha hermandad, así como algunas cuestiones sobre el ingreso, la permanencia, la disciplina y la forma de vida de un terciario franciscano. La regla que rigió gran parte de la etapa novohispana de la tercera orden fue la derivada de aquella otorgada por Nicolás IV en el año de 1289, que se componía de 20 capítulos. Refiriéndonos al caso novohispano, las primeras constituciones datan de 1624. Según Iguíniz estas rigieron durante 18 años, adecuándose paulatinamente y dando a pie a otras compilaciones de constituciones, como la de 1671 y la versión más acabada de las mismas, del año 1784 (Iguíniz,1951: 44).

En cuanto a su organización interna, la tercera orden franciscana contaba con un *comisario visitador*, que debía ser un fraile franciscano nom-

brado para ello, y cuya función era instruir a aquellos que deseaban ser terciarios sobre la regla, vida y costumbres de la hermandad. Se le consideraba la máxima autoridad (Aguilar, 2014), el resto de los cargos eran ocupados por seglares integrantes de la tercera orden. Se distinguían dos mesas, una masculina y femenina, en la cual se repetían los mismos cargos excepto el del ministro hermano mayor, que era único y gobernaba ambas mesas. Este personaje era el principal dirigente de la hermandad y tenía a su cargo los libros de profesiones y toma de hábito, además de administrar las limosnas, obras pías y demás recaudaciones económicas. Entre los que ocuparon ese cargo encontramos a comerciantes, priores y cónsules del Real Consulado de Comerciantes. A este personaje le seguían un secretario, ocho consiliarios, un síndico tesorero, un vicario del culto divino, un celador y un enfermero.

## ¿Quién podía ser terciario franciscano?

El ingreso a la tercera orden seguía un proceso determinado por lo indicado en las constituciones. Aquí es importante mencionar que estas también se adecuaban en la práctica según la región o ciudad en que se asentaba la tercera orden. Para el caso de la hermandad de la Ciudad de México, cualquier persona podía aspirar a ingresar no importando su calidad étnica, condición u oficio, aunque a partir de algunas incidencias encontradas en archivo se puede ver que esta regla de supuesta apertura no siempre se respetaba.

Todo aquel interesado en entrar a la tercera orden debía presentar una solicitud de admisión ante el ministro hermano mayor o el comisario visitador. La solicitud se turnaba al secretario, que debía decidir su aprobación y la necesidad de solicitar información extra. En este sentido se turnaba la solicitud a alguno de los celadores, quienes hacían una averiguación secreta, en la que se preguntaba a otros terciarios sobre la vida y buenas costumbres del aspirante, pero se ponía mucho énfasis en la limpieza de sangre y en ser descendiente de matrimonio legítimo. De aprobarse la solicitud, el aspirante entraba a la etapa de noviciado, que duraba un año y en el cual se le instruía en la forma de vida terciaria. Durante este noviciado se utilizaba el llamado *hábito interior* o secreto, que regularmente era un escapulario. Al término

del noviciado se recibía nuevamente información del aspirante. De ser satisfactoria se le permitía profesar y portar el hábito exterior, que era un sayal propiamente similar al de los frailes.

La **profesión** y la **toma de hábito** se registraban en dos libros respectivamente, y se llevaban a cabo en una ceremonia pública, realizada en la capilla de la Tercera Orden, lo que significaba la integración y el reconocimiento como miembro de la hermandad ante el resto de los hermanos terceros (Aguilar, 2014). Al momento de la profesión se hacían una serie de promesas, al estilo de los votos, que consistían en la pobreza, la castidad y la obediencia. Si una mujer casada deseaba ingresar, podía hacerlo siempre con el permiso de su esposo, aunque lo regular es que la pareja profesaba y hacía también los votos (incluido el de la castidad). El ser terciario franciscano implicaba que estos no podían asistir a los toros, ni a bailes ni diversiones públicas, mucho menos juegos de azar, ni intervenir en riñas. Tampoco podían portar armas. En caso de hacer mal uso del hábito o de ser sorprendido en alguna de las mencionadas actividades, se le despojaba de la vestimenta y se le expulsaba de la tercera orden.

## Elementos devocionales de la Venerable Tercera Orden Franciscana

Una vez que hemos esbozado los aspectos de gobierno y organización de la tercera orden franciscana de la Ciudad de México, es momento de entrar a conocer la vida devocional e identitaria de esta corporación. El término *devoción* tiene una antigua trayectoria filológica e histórica. Como ha señalado Jacques Le Brun, Santo Tomás la definía como "la voluntad dispuesta a hacer con prontitud lo que pertenece al culto divino… las acciones que apuntan al servicio de Dios" (Le Brun, 2006: 63). El culto divino se interpreta como la serie de prácticas y actividades cuya finalidad era reforzar las creencias en alguna divinidad e incrementar la fe en ellas. Así, a través de la devoción "el hombre ofrenda a Dios su voluntad… la inteligencia se consagra al servicio de Dios mediante la oración, la voluntad mediante la devoción y el cuerpo mediante la adoración" (Le Brun ,2006: 64). Al respecto, la devoción de los integrantes de la tercera orden franciscana hacía la figura de Francisco

de Asís y otros santos e imágenes asociados a la orden se manifestaba tanto individual como colectivamente, como se verá a continuación:

a) Fiestas religiosas: sin duda las actividades que requerían mucho tiempo y recursos a los terciarios franciscanos eran las celebraciones y festividades religiosas. Las fiestas más importantes eran las del 4 de octubre, dedicada a San Francisco de Asís y la del santo patrón de la tercera orden franciscana, San Luis Rey de Francia, que se celebraba el 25 de agosto en muchas hermandades, pues la gran mayoría lo tenían como protector y patrón. Otra fiesta era la de la Purísima Concepción, el 8 de diciembre; Santa Isabel de Hungría, Santa Rosa de Viterbo, Nuestra Señora de las Nieves, San Roque y San José fueron otros que en algún momento también fungieron como patrones de la tercera orden franciscana (Iguíniz, 1951: 28-31). Otra celebración era la de la cuerda, para la cual los oficiales y principales funcionarios de la tercera orden solían aportar hasta 24 pesos.[5] Se daban igual algunas misas en honor a determinados santos, como a Santa Coleta, Santa Isabel de Portugal o bien dedicadas a la Preciosa Sangre de Cristo. También se invertía en cohetes y música, contratando a los llamados chirímiteros y en el vestuario que utilizaban el padre comisario y su acompañante.[6] La semana santa era la época de mayor actividad. Se hacían misas y se comulgaba durante esos días. Se sabe que se compraban flores y naranjas para el jueves santo, así como palmas para el día de ramos, velas y bancas, pues era tanta la asistencia que debían alquilarse para dar cabida a todos los asistentes.

b) Cuidado de imágenes y del culto: otra forma en la que encontramos ejemplos de la devoción de los integrantes de la tercera orden es a través del impulso dado al cuidado, promoción y culto de imágenes religiosas. Por ejemplo, Doña María de Yllán estableció en su testamento que debían destinarse cien pesos de principal cuyos réditos debían ocuparse para encender el tercer viernes de cuaresma-o sea colocar velas- al Santo Cristo de la Columna. Esta imagen formaba

[5] AGNM, Templos y conventos, vol. 165, exp. 1. Libro de cuenta y data del hermano Melchor Martínez, tesorero de la Tercera Orden, año de 1652.
[6] AGNM, Templos y conventos, vol. 316, exp. 6.

parte del programa iconológico de la capilla de la tercera orden.[7] Otro tanto lo conformaban las limosnas y patrocinios en torno a determinadas imágenes y sus altares, o las cláusulas testamentarias, como la de Juana Verduzco y Zepeda, quien en su momento dejó 2000 pesos a censo para que con sus réditos se dijesen 50 misas y se pagase el aceite de las lámparas de la mencionada capilla.[8] La donación de imágenes y reliquias también fue una constante para la tercera orden franciscana. En 1770 el carmelita fray Joseph de Santa Teresa cedió a la hermandad un velo entero con que se cubría el cuerpo de Santa Rosa de Viterbo, que en vida fue terciaria franciscana. La reliquia fue colocada en el altar del Señor Santiago, dentro de la capilla.[9] Respecto a las imágenes, en 1792 Fray Andrés Granados donó una imagen de Nuestra Señora de la Expectación o de Zapopan a la mencionada capilla de la tercera orden, con la finalidad de que "ese venerable orden tercero de penitencia tenga la honra, la gloria y mérito de ser el primero que le consagra altar en esta corte con esta advocación y promueva su culto". La celebración de esta imagen se llevaba a cabo el día 18 de diciembre, con misa, sermón y procesión.[10]

c) Dotes para huérfanas y pobres: existía un sistema de dotación de huérfanas y doncellas pobres. Esto consistía en una cantidad de dinero -usualmente 300 pesos- que se destinaban a aquellas que quisieran profesar como religiosa en algún convento o bien, contraer matrimonio. Regularmente este apoyo económico provenía de los legados píos dejados vía testamentaria a la tercera orden. Esta dotación consistía en destinar una cierta cantidad de dinero, imponerla a censo redimible o pagable, cuyos réditos eran en efecto lo que se entregaba a la beneficiada. La tercera orden era la responsable de administrar dichos recursos y de hacer el sorteo, que era anual. La entrega pública de la dote se realizaba en un ceremonial el 25 de agosto, día de San Luis

[7] AGNM, Templos y conventos, vol. 170, exp. 3, Inventario de escrituras de censos y depósitos de la Tercera Orden de San Francisco, 1703.
[8] AGNM, Capellanías, vol. 45, exp. 321, Testamento y misas de Juana Berduzco y Zepeda.
[9] AGNM, Bienes Nacionales, vol. 692, exp. 2, Varios papeles sobre la orden tercera de san Francisco.
[10] AGNM, Bienes Nacionales, vol. 692, exp. 2, Oficio original del reverendo padre predicador general Fray Andrés Granados, en que hizo donación de la imagen de Nuestra Señora de la Expectación o Zapopan.

Rey de Francia, en la cual las beneficiadas debían entrar con manto azul y vela encendida a la magna capilla (Aguilar, 2021: 276-277).

d) Cuidado de enfermos: la caridad y el cuidado de los terciarios enfermos y pobres era otra de las acciones por las cuales se demostraba la gran devoción de los terciarios franciscanos al ejemplo de San Francisco de Asís. El socorro de los más desamparados a nivel de atención médica dio sus frutos en el siglo XVIII, cuando en 1747 se proyectó construir un hospital para hermanos terciarios de ambos sexos. Los enfermos que se atenderían en dicho hospital debían ser pobres de solemnidad, es decir, que estuvieren impedidos para ganarse el sustento por motivos de salud u orfandad. El hospital fue inaugurado en 1760 bajo la advocación de la Pura y Limpia Concepción. Contó con 16 camas, 8 para hombres y 8 para mujeres y la mayor parte de los gastos y del sustento de la obra hospitalaria surgió de las aportaciones y legados píos testamentarios otorgados por otros terciarios franciscanos, quienes solían dotar de camas a dicho hospital, con la esperanza de utilizarla en el futuro o bien facilitar que algún familiar tuviere atención médica (Aguilar, 2021:271) El hospital contaba también con accesorias, mismas que se rentaban y cuyo usufructo se utilizaba para los gastos diarios del tal recinto.

e) Limosnas y ayuda a los desamparados: la práctica de la caridad abarcaba variadas acciones, como el otorgar apoyos económicos para quienes se consideraban pobres de solemnidad. Aunque lo ideal es que los terciarios no mendigasen ni pidiesen limosna -pues era poco digno para el portador del sayal franciscano-, a raíz de las epidemias y crisis agrícolas, el número de pobres, de méndigos y de gente en situación adversa se incrementó. Muchos integrantes de la tercera orden no fueron la excepción y al verse en tal situación de pobreza pidieron el auxilio económico de la mesa de gobierno, quien les proporcionó algunos pesos para comida y vestimenta (Aguilar, 2021: 267). Otro rasgo de caridad era la visita de la tercera orden a las cárceles, en donde solían dar alimentos a los presos, producto de los réditos de los diversos censos impuestos por los terciarios vía testamento. Por ejem-

plo, en abril de 1758 se dio comida a 950 presos de cuatro cárceles capitalinas: la de corte, la de Abajo, la arzobispal y la de la Acordada. En julio de 1758 se visitó la cárcel del Tribunal de la Acordada y se dio alimento a 556 presos. Entre los alimentos proporcionados estaban pan, carne de vaca y carnero, cabezas de puerco, verduras, chile, tomate, sal, pera chica, especias, azafrán, clavo, pimienta, cilantro, garbanzo, plátano, bizcochos, pulque; además de utensilios como ollitas de barro, leña, ocote. Además, lo gastado incluía el salario de las cocineras, cargadores, ayudantes y de un velador.[11]

f) Testamentos: a través de los testamentos muchos terciarios y devotos de la orden franciscana dejaban legados píos y diversas disposiciones al respecto. En 1654 doña Catalina Collado Calderón ordenó en su testamento varias cláusulas que beneficiaban a la tercera orden. En primer lugar, dejó 100 pesos para que se ocuparan en gastos y fiestas. Para la capilla legó una imagen de Nuestra Señora de la Concepción "hecha de bronce, que está en una peana y marco de estaño con pirámides y algunas molduras de bronce, que será de altura de tres cuartas". Dicha imagen no podía venderse ni prestarse, pues la voluntad de doña Catalina es que estuviese en la capilla. En caso de que esto no ocurriese, dicha imagen debería pasar a la entonces ermita de Nuestra Señora de Guadalupe. Otras clausulas establecían dejar dinero a rédito para cumplir con misas por el alma de la difunta: 1100 pesos por 100 misas rezadas. Doña Catalina también dejó cierta cantidad para dotar una huérfana, práctica que como ya hemos visto era muy común entre los terciarios y otros feligreses.[12] Lo peculiar de su caso es que estableció que se colocará en prioridad para ganar dicha dote a primas, amigas y otras familiares.[13]

[11] AGNM, Templos y conventos, vol. 316, exp. 6, Recibos de las casas de las Gallas
[12] AGNM, Templos y conventos, vol. 170, exp. 3, Inventario de escrituras de censos y depósitos de la Tercera Orden de San Francisco, 1703.
[13] AGNM, Templos y conventos, vol. 170, exp. 3, Inventario de escrituras de censos y depósitos de la Tercera Orden de San Francisco, 1703.

g) De ejercicios y desagravios: una de las prácticas más populares para su época fueron los llamados *ejercicios de desagravios de Cristo*. De larga tradición en el mundo hispánico, estos ejercicios fueron introducidos en Nueva España, específicamente en Tlaxcala, por fray Francisco de Soria (Ajofrín, 1986:70). Ya en la ciudad de México fueron impulsados y promovidos poco antes de 1731 en la capital del virreinato por la Condesa del Valle de Orizaba, quien también fue una notable hermana tercera y que incluso instituyó una capellanía en la que se beneficiaba a un clérigo que mantuviese viva dicha práctica (Moreno, 2021:44). Estos ejercicios duraban 33 días, en memoria de los años de vida de Cristo. A partir de un manual y al estilo de los ejercicios ignacianos, estos debían comenzarse el 14 de septiembre y concluir el 16 de octubre. Cada día se acompañaba de una serie de meditaciones matutinas y nocturnas, jaculatorias y reflexiones. El último día se hacía comunión, rezando la Corona de Nuestra Señora y sacando la imagen de Jesús de las fatigas en procesión (Martagón, 1810).

h) Las capillas del Vía Crucis: la orden franciscana recibió en el siglo XIV el reconocimiento como custodia de los lugares santos. En la ciudad de México a finales del siglo XVII, se habían edificado una serie de capillas que representaban las distintas estaciones del Vía Crucis (Robin, 2014). La primera capilla se ubicaba en la Iglesia del Convento grande de San Francisco, la segunda y la tercera en el atrio del convento, mientras que otra se ubicaba en la capilla de la tercera orden. El resto se ubicaba en los alrededores de la Alameda y cerca del convento de Corpus Christi. Según las descripciones del siglo XIX, las 14 capillas del Vía Crucis constituyeron, gracias al esfuerzo de los hermanos de la tercera orden una "verdadera procesión, llevando una imagen de Jesús Nazareno con la cruz a Cuestas" (Marroquí, 1900:25). En este sentido, la tercera orden franciscana asumió el cuidado y los gastos que ocasionaban estas catorce capillas. La procesión del Vía Crucis se realizaba todos los viernes de cuaresma, en los que muchos feligreses entonaban cánticos piadosos. Esto también fue el pretexto ideal para los escándalos y el desasosiego, lo que provocó que el arzobispo Alonso Núñez de Haro se promulgará en contra publicando un edicto en

> el que condenaba las reuniones nocturnas de hombres y mujeres para el rezo y procesión del Vía Crucis (Iguíniz, 1951: 92).

Hemos dejado para el final de esta sección dos de las mayores muestras de devoción, mismas que ya se han insinuado líneas arriba. Nos referimos a la capilla de la tercera orden y al Hospital de la Purísima Concepción. Después de la fundación de la hermandad de la ciudad de México, se proyectó construir un espacio propio para ella. Así, anexo al gran convento franciscano la capilla de la tercera orden alcanzó un lugar preponderante dentro de la geografía eclesiástica de la ciudad. Una primera versión de la capilla fue terminada el 22 de diciembre de 1624. Se encontraba en la entonces calle de Plateros, por lo que todo aquel que pasaba por ahí tenía una vista completa de la capilla y del gran convento frailuno. Siguiendo la descripción de fray Agustín de Vetancurt, esta capilla tenía:

> cincuenta y una varas de largo y diez de ancho, es de cinco bóvedas hornacinas […] tiene su coro y órgano a donde se sube por un caracol curiosamente fabricado; su adorno no puede llegar a más, ni la curiosidad y costo contentarse con menos, llena está de retablos costosos la capilla; el del altar mayor de obra corintia y dórica con su patrón San Luis Rey de Francia; tableros de pincel, es admirable el de San José, que cae al lado izquierdo con los gozos y dolores pintados; en los pilares es semejante el de Santa Rosa a quien acompañan de talla entera el santo Rey don Fernando y San Luis, y el de San Roque, hechos una ascua de oro, son a toda costa primorosos. Una imagen de bulto pequeña, copia de Nuestra Señora de los Remedios, milagrosa, que en su tabernáculo debajo de vidrieras es el imán de los devotos […] y en su colateral una hermosa imagen del Cristo de la Columna, causa devota compasión a quien le mira (Vetancourt, 1982: 37)

Esta capilla, además de fungir como una obra dedicada a Dios y a San Francisco de Asís, también ponía de manifiesto la solidez institucional de la Tercera Orden Franciscana, que a raíz de su fundación (apenas unos años antes), comenzaba a posicionarse como una de las corporaciones seglares

de mayor importancia dentro de la capital novohispana. No sólo porque canónicamente las terceras órdenes se encontraban en un nivel superior al de las cofradías, sino porque en su interior comenzó a dar cabida a la gente más notable de la ciudad, como nobles, virreyes y virreinas, comerciantes, arzobispos, entre otros. La capilla entonces también fue un lugar de socialización y de muestra pública de la fe, pues en ella se llevaban a cabo las ceremonias de profesión y toma de hábito, el sorteo de dotes, misas, y demás fiestas. Se trato de un espacio social y sacro en el cual las funciones religiosas y fiestas fungieron como un elemento que dio cohesión social y sentido de pertenencia a los integrantes de la tercera orden franciscana.

Lamentablemente de la capilla quedó muy poco. Gracias a las descripciones de Antonio García Cubas podemos tener una idea más completa de su aspecto: en su interior otras imágenes eran la de Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora de los Dolores, Santo *Ecce Homo*, San Antonio y por supuesto, San Francisco de Asís (García, 1986: 74) A raíz de las leyes de exclaustración de mediados del siglo XIX y de la imperante modernidad que hacía necesario el abrir calles nuevas en la ciudad, el Convento Grande de San Francisco y sus capillas perecieron lentamente, vendidas y derruidas, especialmente a partir del año de 1859. La Capilla de la tercera orden fue valuada en 62,823 pesos (García, 1986: 92). Se desconoce el destino final de sus retablos e imágenes.

En cuanto al hospital, fue un proyecto de la hermandad, encabezada por el Ministro Hermano Mayor, que en el año de 1747 lo era el teniente coronel don Francisco Antonio Sánchez de Tagle. Su petición, presentada ante el corregidor de la ciudad y los comisarios franciscanos, obtuvo la aprobación real en 1750, lo cual dejaría a dicho establecimiento bajo el patrocinio del Rey. La construcción del hospital demoró alrededor de diez años, inaugurándose hasta el día 6 de diciembre de 1760. Dos días después se dedicaría tan magna obra a la Inmaculada Concepción, de donde tomaría el nombre por el cual se le conocería: Hospital Real de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción (Aguilar, 2014: 118). Una descripción del mismo es proporcionada por Manuel Ramírez Aparicio, quien anota:

> ocupa un soberbio edificio que se asienta en el sitio donde estuvieron las casas del mayorazgo de los Villegas, esto es, en un área de mil seiscientos metros cuadrados, comprendida en el ángulo que forman las calles de Santa Isabel y San Andrés. La entrada mira a la segunda de estas calles y desde la puerta goza el espectador de la vista del patio principal, que es de lo más risueño, alegrado por plantas siempre en flor y por las aguas de una bonita fuente que ocupa el centro […] se compone de dos pisos, con amplios corredores en uno y otro dando al patio principal, estando sostenido el techo de estos por arcadas de majestuosa arquitectura. Tiene capilla, enfermerías con separación para personas de ambos sexos, habitaciones para el capellán y los que asisten a los pacientes, y, en una palabra, todas o casi todas las comodidades apetecibles (Ramírez,1861:355)

El trabajo ordenado del hospital fue posible gracias a la cooperación económica de los terciarios, además de las obras pías y dineros dejados vía testamento a la hermandad. Esto permitió que en la planta baja del hospital se edificaran viviendas y accesorias, que a su vez se alquilaban, lo que generaba ingresos adicionales. También había una botica. Mientras que en la planta alta se ubicaban las habitaciones para el médico, el cirujano, el capellán y el mayordomo del hospital, así como 16 camas, separadas en dos áreas, 8 para mujeres y 8 para hombres. El hospital también contó con una capilla en su interior en la cual se celebraba misa y funcionaba como sepultura de los hermanos terceros que fallecían en el hospital (Aguilar, 2014: 118). Del mismo modo que la capilla de la hermandad, el hospital logró sobrevivir pocos años posterior a la enajenación de bienes, funcionando como escuela comercial para después ser derribado y vendido el terreno en que se asentaba. En su lugar se erigió el majestuoso palacio de correos, que sigue en pie como tal hasta nuestros días.

## Elementos de identidad de la Venerable Tercera Orden Franciscana

*El hábito de terciario*

Es sabido que corporaciones como cofradías, hermandades y terceras órdenes tuvieron no sólo funciones espirituales o de ayuda mutua, sino que fungieron como elementos cohesionadores de la sociedad, a través de sus funciones como centros y espacios de sociabilidad y de configuración de identidades. Otro aspecto que marcó la identidad de los feligreses como integrante de una tercera orden fue el uso del sayal o hábito de tercero. En las distintas reglamentaciones y manuales se daban las principales recomendaciones para utilizar y emplear bien el hábito. Para el caso de nuestra tercera orden, manuales como el de fray Antonio de Arbiol, que fue muy popular en el siglo XVIII, recomendaba que el hábito fuese "de paño humilde en el precio, y en el color no del todo blanco ni del todo negro… las capas sean también sin golpes, ni otras curiosidades superfluas, como conviene a la honestidad, y tengan las mangas ajustadas … de ornamentos de seda no se usen, para que así los hermanos como las hermanas dejen los vanos atavíos de este mundo" (Arbiol, 1714)

Las constituciones del año 1784 establecían claramente que el hábito exterior debía ser uniforme "en la calidad y color del hábito a los religiosos de esta Provincia del Santo Evangelio de México; para lo cual antes de vestirle traerán una muestra al reverendo padre visitador, sin cuya aprobación no podrán ponérsele" (Libro, 1784:25). Gracias a los pocos testimonios pictográficos que aún se conservan, sabemos cómo es que probablemente lucía el hábito de terciario franciscano.

Una muestra de esa fuerte identidad corporativa la dan las *incorporaciones* y las *reiteraciones* de hábito. Las primeras hacen referencia a aquellos que pertenecían a alguna tercera orden foránea, y que avecindándose en la Ciudad de México, deseaban incorporarse a la hermandad del convento grande de San Francisco. Esta acción no sólo implicaba que un terciario siguiera con sus actividades espirituales en una nueva hermandad, sino que representaba el establecimiento de nuevos vínculos sociales y relacionales, especialmente

para aquellos que provenían de la península, lo que les permitía insertarse socialmente de manera rápida y más efectiva (Aguilar, 2014: 77).

Por otro lado, la reiteración hacía referencia a cuando algún enfermo o agonizante decidían integrarse a la tercera orden, por lo que profesaban en cama o en peligro de muerte. Una vez recuperados solicitaban reiterar y confirmar dicha profesión de manera pública y en la capilla de la tercera orden. Este fenómeno tiene dos lecturas, pues si bien el deseo de ingresar a las filas de la tercera orden era genuino, no podemos dejar de lado que significó también acceder a distintas ayudas hospitalarias y a ganar indulgencias y socorro al momento de morir (Aguilar, 2014: 77).

Cabe anotar que existieron dos fenómenos asociados al uso de esta prenda. El primero tuvo que ver con el hábito como *mortaja*, pues como bien ha señalado Verónica Zárate Toscano, una costumbre devocional y funeraria muy arraigada entre los novohispanos fue la de hacerse enterrar portando un hábito religioso, fuese franciscano, dominico, carmelita o hasta jesuita (Zárate, 2005).

El segundo fenómeno vinculado al hábito de las terceras órdenes fue el del uso indiscriminado de dicha vestimenta por gente que no pertenecía a dicha corporación o que lo utilizaba sin la autorización pertinente. En este sentido, fue un problema muy usual entre las mujeres de la época, quienes, catalogadas como *beatas*, fueron condenadas por las autoridades reales y eclesiásticas por andar vestidas con sayal y llevar vidas no muy santas o discretas. Así, este signo de identidad —el hábito exterior— se convirtió en un motivo de desorden público, pues tanto la corona como el arzobispado consideraban que su uso indiscriminado daba pie a que algún pícaro o malhechor cometiera algún delito o algún acto disonante, protegido por al anonimato que daba el utilizar el hábito terciario y el cubrirse el rostro (Aguilar, 2023).

## De lealtades e identidades corporativas

Si bien el uso del hábito configuró identidades individuales y grupales basadas en el género -como el caso de las beatas o terciarias franciscanas-, otra faceta por demás interesante que se nos presenta a partir de la documentación tiene que ver con la conformación de una fuerte *identidad corporativa* a

partir de una conciencia respecto a la pertenencia a la gran familia franciscana. Desde el descubrimiento de las Indias Occidentales, la orden franciscana obtuvo diversas bulas en las que se les concedía absoluta independencia y libertad de acción. Por mencionar un ejemplo, la bula *Exponi Nobis* del 9 de mayo de 1522, también conocida como *Omnímoda*, dio a franciscanos y dominicos plena autoridad apostólica para ejercer funciones de justicia en aquellos lugares en donde no había posibilidad de que un obispo fungiera como autoridad. De este modo, en pueblos y doctrinas, fue natural que la máxima autoridad fuese un fraile, por lo que las órdenes regulares asimilaron de buen modo su rol como autoridades no sólo en asuntos espirituales, sino también en aquellos de índole judicial y de gobierno.

Así, al considerarse una versión seglar de la orden regular, se pensó que los privilegios dados a aquellos frailes del siglo XVI se hacían extensivos también a la gran familia franciscana. Tal vez el gesto de mayor orgullo corporativo era su completa obediencia a los provinciales de la orden a nivel local y a nivel orbe cristiano. Esto fue visible, por ejemplo, ante los intentos de control y reforma del arzobispado de México. A finales del siglo XVIII se proyectó reorganizar a cofradías, hermandades y terceras órdenes en general. Para ello el arzobispado solicitó información a párrocos y frailes sobre las corporaciones existentes en sus respectivas parroquias y templos conventuales. Aunque la información fluyó con considerable tardanza, también hubo omisiones y olvidos a propósito, fundamentados en la idea del *acátese, pero no se cumpla*. Aunque se reconocía la autoridad del arzobispo y sus jueces, esta se consideraba limitada especialmente para asuntos que tenían que ver con el buen gobierno de cualquiera de las tres órdenes. Esto sin duda dio lugar a constantes diferencias jurisdiccionales entre el clero secular -representado por el arzobispo- y el clero regular.

Alrededor de 1769 un informe sobre la situación parroquial de la ciudad de México daba cuenta de la relación entre las terceras órdenes y los regulares. Se acusaba que estas se hallaban en "una total subordinación, respeto y dependencia a estos padres, pues de tal manera intervienen los religiosos en las tales hermandades, que aun en los puntos meramente económicos las

presiden con no pequeño manejo e influjo en todos ellos".[14] Años después el arzobispo Alonso Núñez de Haro señaló claramente en su informe final sobre la Reforma de Cofradías (1794) su parecer en torno a las terceras órdenes de la capital novohispana:

> En las iglesias de los conventos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, Nuestra Señora de la Merced y Carmen Descalzo están fundadas las órdenes terceras de estos nombres, pero *no quieren reconocer la autoridad del ordinario* para visitarlas, y por eso no sé el estado en que se hallan, pero me persuado a que es ventajoso por los muchos y ricos hermanos que tienen. En la iglesia de dicho convento de San Francisco está fundada con licencia real la orden tercera de los servitas, que se halla en buen estado.[15]

Como vemos, las terceras órdenes eran conocidas por albergar a integrantes de grandes recursos económicos, quienes regularmente ocupaban los cargos administrativos dentro de la organización de estas hermandades. Sin embargo, el grueso de los integrantes se conformaba por criollos, españoles y mestizos que no se encontraban dentro de ese mínimo grupo de terciarios "ricos". Las autoridades arzobispales e incluso las reales insistieron en conocer la organización y finanzas de las terceras órdenes; estas resistieron y se negaron a brindar cualquier tipo de información e incluso negaron la entrada a los representantes de la corona, quienes debían estar presentes en las juntas de gobierno de dichas corporaciones. Su lealtad continuaba reforzando la obediencia a las autoridades frailunas: comisarios visitadores y ministros provinciales.

La identidad colectiva también quedaba expuesta públicamente en el caso de las celebraciones y procesiones religiosas. La de la cuerda, que se hacía mensualmente, fue determinante en cuanto al lugar que ocuparía la tercera orden: en primer lugar, los hermanos terceros que eran eclesiásticos, seguidos de los seculares de hábito interior y exterior. En segundo lugar, vendrían los frailes y en tercer lugar los oficiales de la venerable mesa de la

[14] Biblioteca Pública de Toledo, Fondo Antiguo, Manuscrito 26, Papel sobre el arreglo de parroquias de la ciudad y arrabales de México. Breve introducción.

[15] AGNM, Cofradías y Archicofradías, vol. 18, exp. 7, Informe de cofradías de Alonso Núñez de Haro y Peralta, 1794.

tercera orden, cerrando con el ministro hermano mayor y el comisario de terceros. Este mismo orden se reproducía en las procesiones del viacrucis. Este orden procesional se mantuvo hasta el año de 1670, cuando se introdujo una novedad y así la tercera orden se vio despojada "de aquellos lugares en que por tan antigua costumbre estaba aposesionado".[16] Otro ejemplo de conflicto fue a raíz de la procesión de los desagravios de Cristo, que como hemos anotado, fueron impulsados por la Condesa del Valle de Orizaba, quien con el paso de los años conformó una Congregación o Concordia de los desagravios de Cristo. Con la creación de esta nueva hermandad, la Condesa quiso imponer un nuevo orden procesional: el primer lugar en la procesión lo ocuparía la mencionada concordia, desplazando así a la tercera orden. Esto desencadenó variadas quejas de la tercera orden, quienes reclamaron el respeto a las costumbres procesionales.[17]

Los conflictos en torno a los lugares que se ocupaban en las procesiones fueron sumamente comunes para la época. Abarcaban tanto a corporaciones como la aquí estudiada, así como a personajes claves de la sociedad o del cabildo catedralicio y de la audiencia eclesiástica del arzobispado de México. En testimonios de la época encontramos información sobre el orden de cofradías, hermandades y terceras órdenes en las procesiones religiosas. Porque de por medio estaba una cuestión identitaria pero también el honor, la antigüedad y la importancia de cada corporación en una sociedad altamente jerarquizada.

## Consideraciones finales

Para finales del siglo XVIII la tercera orden franciscana era una de las corporaciones seglares más populares de la ciudad de México. Dicha popularidad también se debía a su pronta expansión a lo largo y ancho del virreinato. Años después del establecimiento de la hermandad de Puebla y la Ciudad de México se crearon otras tantas en pueblos, villas y ciudades con predominio franciscano, como Texcoco, Tlaxcala, Cholula, Atlixco, Xochimilco, Toluca, Tlalmanalco, Chalco, Pátzcuaro, San Miguel de Allende, Celaya

[16] AGNM, Bienes Nacionales, vol. 703, Exp. 8, La Tercera Orden de San Francisco, sobre procesiones y fiestas religiosas.
[17] AGNM, Bienes Nacionales, vol. 703, exp. 8, La tercera orden de san Francisco, sobre procesiones y fiestas religiosas.

y Valladolid y ya en el siglo XVIII en Zamora, Irapuato, León, Salvatierra, Acámbaro, Guanajuato y Río Verde. Las terceras órdenes, al igual que cofradías y hermandades, fueron objeto de presiones fiscales por parte de la corona española. Este proceso, conocido como la época de la *Consolidación de Vales reales*, provocó que muchas de las corporaciones de fieles se descapitalizaran. Esta falta de recursos impactó en las diversas manifestaciones devocionales, por ejemplo, en la menor inversión de recursos para pirotecnia o comida. A ello se suma que las políticas pastorales de los arzobispos Alonso Núñez de Haro y Peralta y Francisco Xavier de Lizana y Beaumont se orientaron a promover prácticas devocionales más austeras y menos llamativas. Si bien esto no tuvo un impacto inmediato, sí determinó que con el paso de los años ganaran terreno nuevas devociones y formas corporativas más austeras y menos dadas a la demostración o celebración pública. Nos referimos a las Escuelas de Cristo y las Congregaciones Sacramentales, que configuraron una nueva forma de ser devoto en la Nueva España.

A lo largo de este texto se ha intentado plantear al lector un breve recorrido en torno a la vida devocional e identitaria de la Tercera Orden Franciscana de la Ciudad de México en la época virreinal. Se procuró insertar a dicha corporación en un contexto religioso en el cual también existían otras tantas hermandades similares (o sea otras terceras órdenes) de las cuales existe mucha documentación y están en espera de alguien que escriba su historia. También hemos dado al lector una idea rápida sobre su forma de organización y forma de admisión, así como de dos aspectos propios de la tercera orden: la vida devocional y la vida identitaria. Sobre la primera hemos destacado las acciones más trascendentes de la tercer orden franciscana, mismas que tenían como fin ejercer la caridad y la ayuda mutua entre terciarios. Así se dio un panorama sobre algunas imágenes donadas, a las que se rendía culto en la capilla de la Tercera Orden, así como de aquellas actividades que nos dan una idea de cómo era la devoción de los terciarios franciscanos, cuáles sus principales manifestaciones y mecanismos a través de los cuales reproducían una serie de valores asociados a la caridad cristiana y al espíritu de pobreza franciscana. También hemos dado espacio a los dos grandes proyectos devocionales de los terciarios franciscanos de la Ciudad de México, nos referimos a la capilla anexa al Convento Grande de San Francisco

y al Hospital Real de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, que además de ser muestra de una amplia devoción a los carismas seráficos, destacando la caridad, la pobreza y la humildad, son en sí mismas modelo de la madurez de la tercera orden como corporación seglar y de la orden seráfica como institución socio religiosa.

Por otro lado, también exploramos la identidad de los hermanos terciarios a partir de su rol y conciencia corporativa y colectiva. Esta se hizo patente específicamente en momentos de crisis y de cambio político, como lo fue su negativa a proporcionar información al arzobispo de México, esto como muestra de plena obediencia exclusiva al provincial de la orden, o bien ante las diversas diatribas sobre el lugar que debía ocupar la tercera orden en las procesiones. Justo fue esa cohesión y su alto nivel de organización lo que permitió que esta corporación sobreviviera contra viento y marea durante el siglo XIX. A pesar de la exclaustración de los frailes y la pérdida de su capilla y del hospital, la tercera orden franciscana supo adaptarse a los cambios y hoy conforman una comunidad que día con día escribe su historia devocional e identitaria en el tiempo presente. Sobre su pasado, queda mucho por conocer y escribir, especialmente sí pensamos que en cada lugar en donde hubo frailes franciscano o convento, ahí floreció esa tercera rama que fue la venerable tercera orden franciscana.

## Referencias

Aguilar García, Carolina Yeveth (2014). *La Tercera Orden Franciscana de la Ciudad de México, siglo XVIII.* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].

Aguilar García, Carolina Yeveth (2019). *La reforma arzobispal y monárquica de cofradías y otras asociaciones seglares en Ciudad de México y pueblos circunvecinos, 1750-1808*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México].

Aguilar García, Carolina Yeveth (2021). Beneficencia y obras pías de la Tercera Orden Franciscana de la Ciudad de México durante el siglo XVIII. *Archivo Ibero-americano. Revista Franciscana de Estudios Históricos*, núm. 292-293, Año LXXXI, ene.-dic., 2021, pp. 261-287.

Aguilar García, Carolina Yeveth (2023). Consideraciones en torno a la vestimenta de beatas y hábitos de terceros en la Ciudad de México del siglo XVIII. En María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (Coords.). *Fiestas, religiosidades y devociones. Del Antiguo Régimen a las expresiones contemporáneas*, El Colegio Mexiquense, pp. 149-166.

Ajofrín, fray Francisco (1986). *Diario del viaje a la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública.

Arbiol, fray Antonio (1714). *Los terceros hijos del humano serafín, La venerable y esclarecida orden tercera de Nuestro Seráfico Patriarca San Francisco. Refierense sus gloriosos principios, regla, leyes, estatutos y sagrados ejercicios; sus grandes excelencias, indulgencias y privilegios apostólicos; y las vidas prodigiosas de sus principales santos y santas, para consuelo y aprovechamiento de sus amados hermanos*, Zaragoza, Herederos de Manuel Román.

García Cubas, Antonio (1986). *El libro de mis recuerdos. Narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas anteriores al actual estado social*, México, Editorial Porrúa.

Iguíniz, Juan Bautista (1951). *Breve historia de la Tercera Orden Franciscana en la provincia del Santo Evangelio de México desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, Editorial Patria.

Jiménez Gómez, Ramón (2015). *La venerable tercera orden de penitencia de Santo Domingo. Institucionalización y consolidación en la Ciudad de Méxi-*

*co, 1682-1702*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México].

Le Brun, Jacques (2006). Devoción y devociones en la época moderna. *Historia y Grafía*, núm. 26, pp. 57-75. Redalyc.Devoción y devociones en la época Moderna

*Libro de las constituciones del venerable orden tercero de penitencia de Nuestro Santo Padre San Francisco. Sacadas de las que hizo el ilustrísimo señor don Fray Antonio Trejo, obispo de Cartagena y Vicario general de la Regular Observancia, confirmadas por Nuestro Santísimo Padre Urbano VIII y nuevamente modificadas y añadidas otras peculiares por los hermanos de la mesa de dicho venerable orden en México*, México, Imprenta de Zúñiga y Ontiveros, 1784

Marroquí, José María (1900). *La Ciudad de México,* Tomo II, México, Tipográfica y Litográfica la Europea, de J. Aguilar Vera y Cía.

Martagón, Fray Fernando (1810). *Manual de ejercicios espirituales, para practicar los santos desagravios de Cristo Señor Nuestro*, Oficina de doña María Fernández de Jauregui.

Morales Morales, Manuel (2014). El ministro general franciscano Fray Juan del Hierro. Cuatrocientos años de su muerte y enterramiento. En Manuel Peláez del Rosal (comp.). *Aportaciones al diccionario biográfico franciscano de España, Portugal, Iberoamérica y Filipinas*. Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, pp. 185-192.

Moreno Gamboa, Olivia (2021). *¿Autor devoto o refinado hipócrita? Fernando Martagón ante la Inquisición*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Ramos Medina, Manuel (2016). La Tercera Orden del Carmen. En Manuel Ramos Medina, Mario Sarmiento Zúñiga y Jesús Estrada Montes de Oca (Coords.). *De Ávila a las Indias. Teresa de Jesús en Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO, pp. 15-22.

Ramírez Aparicio, Manuel (1861). *Los conventos suprimidos en México. Estudios biográficos, históricos y arqueológicos*, México, Aguilar e Iriarte Editores.

Robin, Alena (2014). *Las capillas del Vía Crucis de la ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*. Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rubial García, Antonio (2020). *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, FCE-UNAM.

Vetancurt, fray Agustín (1982). *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la provincia del Santo Evangelio de México*, México, Editorial Porrúa.

Zárate Toscano, Verónica (2005). *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850*, México, El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora.

## Archivos

AGN, Archivo General de la Nación, México

Bienes Nacionales, vol. 692, Exp. 2

Bienes Nacionales, vol. 703, Exp. 8

Capellanías, vol. 45, Exp. 321

Cofradías y Archicofradías, vol. 18, Exp. 7

Templos y Conventos, vol. 165, Exp. 1

Templos y Conventos, vol. 316, Exp. 6

Templos y Conventos, vol. 170, Exp. 3

Biblioteca Pública de Toledo, España

Fondo Antiguo, Manuscrito 26, Papel sobre el arreglo de parroquias de la ciudad y arrabales de México. Breve introducción.

# "Piedad popular y religiosidad popular" Aspectos convergentes en el santuario del Santo Cristo de Chalma (Primeras aproximaciones)

Magdalena Pacheco Regules[1]
UAEMéx

> La piedad popular no puede ser ni ignorada ni tratada con indiferencia o desprecio, porque es rica en valores, y ya de por sí expresa la actitud religiosa ante Dios; pero tiene necesidad de ser continuamente evangelizada, para que la fe que expresa llegue a ser un acto cada vez más maduro y auténtico. Tanto los ejercicios de piedad del pueblo cristiano, como otras formas de devoción, son acogidos y recomendados, siempre que no sustituyan y no se mezclen con las celebraciones litúrgicas. Una auténtica pastoral litúrgica sabrá apoyarse en las riquezas de la piedad popular, purificarla y orientarla hacia la Liturgia, como una ofrenda de los pueblos.
> (Juan Pablo II. Carta Apostólica *Vicesimus Quintus Annus*)

## Introducción

Uno de los santuarios cristológicos sobresalientes de México es el perteneciente al Señor de Chalma, ubicado en el municipio de Malinalco en el Estado de México. Recinto que a lo largo del año recibe una cantidad sobresaliente de peregrinos provenientes de distintos estados de la República Mexicana —México, Morelos, Puebla, Guerrero, Michoacán, Querétaro, Hidalgo, Tlaxcala, Guanajuato, Veracruz—y de la Ciudad de México.

[1] Maestra en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora investigadora de la Facultad de Humanidades, Licenciatura en Historia, de la Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: Cosmovisiones e identidades en el centro de México, y aspectos de la religión en la Nueva España. Integrante del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular, "Alonso Manuel Escalante" y del Seminario: Santos, devociones e identidades de El Colegio Mexiquense. Correo: magdalenapr1@hotmail.com.

En la actualidad el recinto ocupa un relevante lugar devocional después del santuario de Guadalupe, lo que lo coloca como uno de los principales santuarios cristológicos de México. Esta condición nos llevó a preguntarnos ¿Dónde radica el éxito devocional del recinto? Advertimos una posible respuesta en la convergencia de la piedad popular y la religiosidad popular en las creencias de peregrinos y devotos que visitan el santuario.

Sustentamos esta propuesta con base en la experiencia obtenida en el santuario y el convento de religiosos de Chalma entre los años 2019 y 2020. En aquel entonces, con la anuencia del provincial agustino, fray Rafael Baltazar Torres Duran OSA y del rector del santuario, fray Abel Torres Torres OSA, llevamos a cabo la recuperación del último reducto de la documentación histórica del recinto y el convento de religiosos de Chalma, lo que permitió la limpieza y el orden de la misma dando lugar a un inventario, el cual está bajo resguardo de la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México, su realización permitió seleccionar y paleografiar algunos documentos para llevar a cabo el proyecto de tesis doctoral.[2]

El trabajo realizado con la documentación requirió de varias visitas al recinto cristológico y el convento de religiosos de Chalma[3] lo que permitió, además de la consulta de la documentación, la observación directa de algunas manifestaciones devocionales de los peregrinos en el lugar, circunstancia que enriqueció nuestro conocimiento sobre la relevancia religiosa del santuario.

Esta experiencia se fortaleció mediante el dialogo sostenido con algunos de los frailes agustinos, los novicios y el personal administrativo que laboraba en el santuario; además, de la experiencia adquirida en los años 2009 y 2010, cuando fungimos, junto con el Dr. Gerardo González Reyes, como mayordomos de las festividades de san Miguel arcángel en el poblado de san

[2] Actualmente el borrador de la tesis se encuentra en revisión. La investigación fue realizada bajo la dirección de la Dra. Cristina Torales Pacheco, profesora investigadora de la Universidad Iberoamericana. El trabajo lleva como título: "La habitación de Dios y la puerta para el cielo". El santuario del santo Cristo de Chalma, siglo XVII.

[3] El trabajo de ordenación y paleografía de la documentación histórica del convento y santuario de Chalma inició en los tres últimos meses del año 2019, y concluyó en los primeros meses del siguiente año cuando oficialmente el gobierno federal declaró la interrupción de las actividades presenciales a consecuencia de la pandemia de Covid-19. Agradezco a la pasante en Derecho Patricia Vara Cedillo la ayuda proporcionada en este lapso, ella contribuyó de manera relevante con su trabajo para que la limpieza, el orden y la paleografía de algunos documentos fuera un hecho.

Miguel Almaya, municipio de Capulhuac, y de la capilla del barrio de San Miguel arcángel, en el municipio de san Mateo Atenco.

Uno de los temas que constantemente salió a relucir en los diálogos con los frailes y novios agustinos fue el concerniente a la piedad popular. Percibimos que para ellos era fundamental dejar claro que las expresiones devocionales de quienes acudían al recinto del Cristo eran aspectos correspondientes a la piedad popular, lo que implicaba su correspondencia con el dogma católico; no obstante, nuestro conocimiento nos hizo ver que había algunos aspectos de esas expresiones devocionales que no coincidían con los parámetros religiosos establecidos por la iglesia católica, lo que estimuló nuestro interés por profundizar en este aspecto. Consideramos que aun con los relevantes aportes historiográficos sobre los santuarios mexicanos, faltan estudios de caso que muestren la relación dialéctica entre la religión oficial y la religiosidad popular.

Para lograr una mejor comprensión de nuestra propuesta haremos uso de la nueva historia social de las prácticas culturales, corriente historiográfica francesa surgida a partir de 1989, perteneciente a la Escuela de los *Annales* que tiene su origen a partir del *giro crítico.* (Hernández, 2012: 2); la cual se deriva de la Nueva Historia cultural, encabezada por Peter Burke, estudioso que señala que la Nueva Historia Cultural conlleva un cambio importante en la práctica de la historia, sobre todo cuando varios historiadores comenzaron a utilizar el término cultura en un sentido amplio, que permitiría "incluir las prácticas del día a día de personas ordinarias" (Chicangana, 2009: 22).

Esta corriente historiográfica tiene como objetivo "[…] proporcionar un análisis de las identidades sociales que no encierre a los actores en categorías y así poder comprender las acciones y representaciones de los sujetos en el contexto de las estructuras que los contienen" (Hernández, 2012: 3); considerando a "[…] las acciones humanas como una serie de *secuencias* donde las personas, comprometidas en *momentos* sucesivos, deben movilizar en ellas diversas competencias para realizar, según las circunstancias, una adecuación a la *situación presente"* (Hernández, 2012: 3).

Consideramos que los aspectos de esta vertiente histórica permitirán una mejor comprensión de la problemática.

Nuestra propuesta constituye un primer acercamiento a lo que consideramos es uno de los aspectos del éxito devocional del santuario de Chalma. Estamos conscientes que nuestro trabajo requiere aún de mayor análisis, sobre todo en lo concerniente a la piedad popular y la religiosidad popular; sin embargo, era necesario dar los primeros pasos para explorar la relevancia de ambos fenómenos religiosos. La celebración del X aniversario de la fundación del Observatorio Intercontinental de la religiosidad popular, Alonso Manuel Escalante fue el motivo perfecto para llevar a cabo nuestra propuesta. Por el momento, en esta primera entrega nos restringiremos a abordar los aspectos generales de ambos fenómenos religiosos, aquellos que resultan más visibles en las expresiones devocionales de los peregrinos que acuden al santuario.

El trabajo se constituye de cinco apartados; en el primero, abordamos algunos datos generales e históricos del recinto cristológico; en el segundo, centramos nuestra atención en la labor relevante de la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México en el santuario; en el tercero, abordamos aspectos significativos de la piedad popular, resaltando la postura de la Iglesia católica y la relevancia que le otorgan a la liturgia, esto a partir de la realización de la V Conferencia de Aparecida, en la Ciudad brasileña del mismo nombre, y de la publicación del *Directorio de la piedad popular*; en el cuarto, atendemos aspectos fundamentales de la religiosidad popular, atendiendo especialmente aspectos fundamentales de la cosmovisión de los pueblos de tradición ancestral, así como los motivos que los llevan a peregrinar al santuario; finalmente, en el apartado quinto hacemos referencia de la presencia y de ciertas expresiones devocionales de peregrinos en el recinto del Santo Cristo, con el objetivo de comprender la relevancia de la religiosidad popular en el recinto cristológico.

## El santuario del Santo Cristo de Chalma

El santuario del Señor de Chalma, como actualmente se le denomina, se encuentra enclavado en una barranca perteneciente al municipio de Malin-

alco, distrito de Tenancingo, adscrito a la "foranía" de Santiago de Tianguistenco, en la parte suroeste del Estado de México. En el aspecto eclesiástico pertenece a la parroquia de Santiago apóstol en el municipio de Ocuilan (Ayala, 1968: 15). 95 kilómetros separan a la capital mexicana del santuario de Chalma y 65 kilómetros de la capital mexiquense (Magallón, 2021: 5).

Chalma se ubica en la barranca de Ocuilan, la cual va de norte a sur limitando el cerro del Cempoala, última estribación de las montañas de Huitzilac, en las laderas del Ajusco (Othón de Mendizábal, 1925: 96), terreno montañoso en el que una serie de promontorios cobijan al recinto cristológico y el convento de religiosos de Chalma. Cecilio Robelo (1900: 87) menciona que el nombre de Chalma proviene de las palabras *challi*, que significa cosa lisa, y de *maitl,* mano.

Hoy día en el lugar se yergue majestuoso un templo de estilo neoclásico dedicado al nazareno crucificado, así como el convento de religiosos donde los novicios reciben formación religiosa. Ambos lugares se encuentran bajo la custodia de la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México. Con base en el último dato emitido por la Cámara de Diputados en el año 2016 al santuario de Chalma acuden 2.000.000 millones de peregrinos cada año (Cámara de Diputados, 2016).

Los santuarios son, sin lugar a dudas, espacios fundamentales para el catolicismo, se considera que en ellos están presentes las entidades divinas – Cristo, la virgen María, y los arcángeles– así como los santos, los cuales reciben culto y veneración. Lugares visitados por importantes contingentes de peregrinos que buscan la solución de sus problemas de forma prodigiosa; los cuales, la mayoría de las veces se relacionan con afectaciones a la salud o por problemas económicos.

## Algunos datos históricos del santuario

El origen del santuario de Chalma data del siglo XVII.[4] El antecedente se ubica en el año 1571 cuando los frailes agustinos del convento de Ocuilan designaron a Chalma lugar de visita (*Relación del pueblo de Ocuilan,* 1979:

[4] Dato referido en el *Libro primitivo de Chalma*, el cual se encuentra bajo resguardo de la provincia agustina.

10). Los hijos de san Agustín fundaron un eremitorio en el lugar que en aquel entonces se denominaba el paraje de las cuevas, perteneciente a la visita de Chalma, con el objetivo de que los hermanos de su orden que decidieran alejarse de la vida mundana llevaran a cabo sus ejercicios espirituales, esto a la manera de los ermitaños medievales.[5]

La *Descripción histórica y moral del yermo de Chalma,* escrita por Francisco de Florencia (2017:135-151) narra que durante cincuenta y cinco años el eremitorio recibió la visita constante de frailes, especialmente agustinos y carmelitas, sin que alguno de ellos decidiera permanecer en el lugar. Situación que sufrió un cambio drástico en el año 1626, cuando llegó al paraje de las cuevas el ermitaño Bartolomé Hernández Torres. Fue este ermitaño quien atestiguó la presencia y la soledad de la sagrada imagen de Cristo crucificado en una de las cuevas, por lo que decidió quedarse a vivir en el eremitorio de manera permanente.

Tan sobresaliente fue la labor y el compromiso del ermitaño con la custodia del lugar y del Cristo que la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México le otorgó el hábito de fraile lego, cambiando su nombre por el de Bartolomé de Jesús María. A partir de entonces, la cueva donde se encontraba resguardada la sagrada imagen del hijo de Dios padre fue conocida como yermo. Sebastián de Covarrubias Orozco (1611: 360) menciona que el yermo era "[un] pequeño receptáculo con un apartado a modo de oratorio y capillita para orar, y un estrecho rincón para recogerse el que vive en ella: al cual le llamamos ermitaño".

Bartolomé de Jesús María se encargó de enaltecer y difundir el culto al Cristo más allá de sus fronteras naturales, entre los devotos de importantes lugares del arzobispado de México, siendo la Ciudad de México y los valles de Toluca y Cuernavaca los primeros lugares donde comenzó a ser conocido. (Florencia, 2017: 135-263)

Después de década y media de labor en favor del culto al Cristo Bartolomé de Jesús María recibió la ayuda de un mozuelo, quien con el paso del tiempo se convirtió en su más fiel discípulo, cuyo nombre era Juan Morales

[5] Propuesta referida en el borrador de la tesis doctoral.

García, quien fue donado por sus padres al ermitaño y fraile lego a temprana edad, cuando tenía aproximadamente 11 años. Al paso de los años y debido al compromiso religioso mostrado por el joven Morales la Provincia agustina le concedió el hábito de fraile lego, cambiando su nombre por el de Juan de san Joseph. Así, ambos ermitaños y frailes legos se darían a la tarea de promover el culto cristológico allende de sus fronteras naturales.

A la muerte de Bartolomé de Jesús María, acontecida en el año 1658, su fiel discípulo continuó la custodia del eremitorio y del yermo, aunque en un inicio su labor no fue reconocida. Fue en el año 1665 cuando la Provincia agustina distinguió el trabajo religioso de Juan de San Joseph designándolo custodio del recinto. La labor de san Joseph continuó hasta el año 1683, cuando entregó a la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México el resguardo del recinto.[6] A partir de ese momento la Provincia agustina se dio a la tarea de impulsar y consolidar el culto al Cristo y su santuario, lo que se vio reflejado en un mayor crecimiento devocional.

Para el año 1683 la Provincia agustina consagró la nueva capilla del Cristo a Nuestra Señora de Guadalupe (*Oración panegyrica*, 1683). En ese mismo año el jesuita Francisco de Florencia visitó el recinto cristológico, hecho que al paso de los años dio lugar a la escritura de la *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas de Chama en la Nueva España,* impreso que vio la luz en el año 1690.

Para el siglo XVIII la relevancia religiosa del recinto continuó, aspecto referido en las *Relaciones geográficas del Arzobispado México de 1743.* Para entonces el santuario "gozaba de muy buen arraigo y extensión, subrayando las constantes romerías que acudían de toda Nueva España" (Herrejón, 2022: 208). Al respecto, Antonio de Jesús Enríquez Sánchez (2022: 215) menciona que, en los años 1748, 1772, 1780 y 1796, los virreyes en turno intentaron frenar los excesos y escándalos de quienes asistían al santuario sin mayor éxito.

Es factible que el crecimiento devocional del santuario incidiera en el ánimo de la Provincia agustina para que en el año 1780 comenzara las ges-

[6] Documentación histórica del convento y santuario de Chalma, legajo 2, exp.9, f. 17r.

tiones en las cortes peninsulares a fin de que el monarca Carlos III pusiera bajo su protección al convento y santuario de Chalma,[7] propuesta que contó con el apoyo de diecinueve connotados hombres de la época, dando como resultado que en el año 1783 Carlos III confiriera el título de Real Convento y Santuario de Chalma, suceso referido por el fraile agustino Joaquín Sardo en su libro: *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado* (1810); el cual, abrevó de la obra del jesuita Francisco de Florencia (2017).

La relevancia devocional del recinto continuó en el siglo XIX, el santuario siguió recibiendo la visita de cantidades ingentes de peregrinos y devotos, lugar al que al parecer los movimientos políticos y sociales acontecidos en el siglo no hicieron menoscabo en la relevancia religiosa del mismo. Es posible que esta condición haya dado lugar a la erección de Chalma como pueblo el 22 de febrero de 1872, por decreto del Congreso del Estado de México, en los terrenos que antes habían pertenecido al convento de los agustinos de Chalma, siendo integrado el pueblo al municipio de Malinalco, en el distrito de Tenancingo (Giménez, 1978: 75).

Para el siglo XX y las décadas que van del presente el santuario continuó su relevancia devocional, aspecto del que dan cuenta investigadores de la talla Miguel Othón de Mendizábal (1946), el fraile agustino Jorge Ayala (1963), Gilberto Giménez (1978), Roberto D. Shadow y María Rodríguez (1994), Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (2005, 2007) y Alicia Juárez Becerril (2017).

A partir de los años 60s del siglo pasado Chalma fue objeto de atención por parte del gobierno estatal, siendo gobernador el Dr. Gustavo Baz Prada, lo que implicó la dotación de agua potable, electrificación y telefonía para la población, concluyendo las obras en el año 1963; además, en aquel entonces el gobierno estatal comenzó las acciones para la construcción de la carretera la Marquesa-Chalma lo que permitió un mejor acceso de peregrinos y devotos  al recinto cristológico desde la ciudad de México (Ayala, 1963:

[7] Archivo General de la Nación, 1781/Reales cédulas originales y duplicados/vol.121/exp.196, fs. 387r-465v, "Relativo a la petición de la provincia del Dulce Nombre de Jesús de la orden de San Agustín, para que su Majestad, Carlos III, se digne tomar bajo su real protección el santuario, concediendo al convento el título de Real".

44-47). A partir de entonces el santuario continúa recibiendo una cantidad multitudinaria de peregrinos y devotos.

## La labor de la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México en el recinto cristológico

Como referimos con antelación, el santuario de Chalma está bajo la custodia de la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México. Esta condición remonta sus orígenes avanzada la octava década del siglo XVII, cuando el ermitaño y fraile lego Juan de san Joseph entregó la custodia del recinto y el eremitorio a los nuevos encargados del santuario. (*Libro primitivo de Chalma)*. Trecientos cuarenta y un años avalan de labor de los frailes agustinos. Esta condición de la Provincia es una invitación para profundizar, en un futuro no lejano, en los factores que han favorecido su labor religiosa a lo largo de las centurias.

Para la Provincia agustina es motivo de orgullo tener bajo su resguardo al santuario, en tanto la presencia del hijo de Dios padre. Desde los inicios de la custodia del recinto por parte de la Provincia, ésta se preocupó por embellecer y construir un lugar digno para el Cristo,[8] procurando atender en lo inmediato las necesidades del lugar. Condición que inició a partir de la muerte del primer morador del yermo, el ermitaño y fraile lego Bartolomé de Jesús María. Este apoyo inicial de la Provincia agustina quedó testimoniado en el contenido de los inventarios y registros de objetos litúrgicos, imágenes religiosas, reliquias, y limosnas contenidas en el convento y santuario de Chalma, desde el siglo XVII hasta el siglo pasado. (*Libro primitivo de Chalma)*

La liturgia es el aspecto primordial del santuario. Para peregrinos y devotos la visita a Chalma implica necesariamente asistir al templo para postrarse ante la imagen del hijo de Dios padre, lo que conlleva a su vez la participación en la celebración litúrgica, el acto de confesión, así como la obtención de la bendición de los frailes agustinos en la Sacristía del recinto. La liturgia es aprovechada por los frailes agustinos para evangelizar continuamente a peregrinos, devotos y lugareños sobre el respeto al dogma católico.

[8] El templo actual que cobija la imagen del Cristo es la tercera construcción realizada por la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México con ayuda de los devotos del hijo de Dios. La primera capilla construida en el paraje de las cuevas de Chalma fue inaugurada en el año 1682; el segundo templo se terminó en el año 1729.

Arduo es el trabajo desempeñado por los frailes asignados a la custodia del santuario de Chalma. Los hijos de san Agustín dividen su labor entre la atención de las necesidades religiosas y espirituales de peregrinos, devotos y lugareños, y de la preparación religiosa de los novicios, quienes desempeñan un papel fundamental en los momentos de mayor afluencia de peregrinos y devotos al recinto, en función del tiempo litúrgico. En esos lapsos, los frailes solicitan la ayuda de los novicios para dar curso a las actividades religiosas, permitiendo la interacción con los devotos del Cristo.

En la actualidad la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México designa a un fraile agustino cada tres años para fungir como rector del santuario y del convento de religiosos de Chalma, al tiempo de nombrar un maestro de novicios encargado de atender y vigilar la preparación religiosa de los futuros frailes agustinos, quienes al terminar su etapa de estudios en el convento de Chalma continuarán su aprendizaje en el convento de Tlalpan en la Ciudad de México.

Estas circunstancias permiten advertir la relevancia de la labor de los frailes agustinos en el santuario y el convento de Chalma.

## La piedad popular

Para la iglesia católica la piedad popular de los pueblos de América Latina es fundamental, es considerada su forma cultural más característica. En el año 2007 se celebró la V Conferencia Episcopal en el santuario de la virgen de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, en la Ciudad brasileña de Aparecida.[9] Esta Conferencia profundizó el análisis religioso concerniente a la piedad popular como una forma de encuentro con Cristo (Aparecida, 2007: numerales 258-265), considerando que "penetra delicadamente la existencia personal de cada fiel y, aunque también se vive en una multitud, no es una espiritualidad de masas" (Aparecida, 2007: numeral 261).

El sínodo reunido en Aparecida determinó considerar a la piedad popular como "una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de

[9] Lo relacionado a la piedad popular fue abordado con antelación en cuatro conferencias episcopales previas, las cuales se llevaron a cabo en las Ciudades de Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992).

la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda" (Aparecida, 2007: numeral 264). En aquella ocasión, los integrantes en la Conferencia advirtieron en la piedad popular

> [El] intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera (Aparecida, 2007: 263).

En el numeral 259 del documento de Aparecida (2007) quedaron plasmadas las expresiones de espiritualidad, relacionadas a la piedad popular, las cuales comprenden: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios, el vía crucis, las procesiones, las danzas, los canticos de folclor religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas de oración en familia, destacando especialmente las peregrinaciones a los santuarios, los cuales son considerados lugares especiales donde los peregrinos toman decisiones que marcan sus vidas.

Investigadores de la talla de José San José Prisco advierten la preocupación pastoral de la iglesia católica en torno de la piedad popular, en tanto que es motivo para la reunión de muchos fieles, sobre todo en torno de las cofradías y los santuarios, y otras manifestaciones populares en las que se venera a la Virgen y a los Santos (San José, 2006: 306).

En el capítulo I del *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* quedó refrendada la relevancia de ambos aspectos, piedad popular y liturgia, mencionando que han estado presentes desde la antigüedad (*Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, 2002). Así mismo, en el *Directorio* quedó establecido que la piedad popular designa "las diversas manifestaciones culturales,

de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura", señalando que es un "verdadero tesoro del pueblo de Dios".

Jesús Castellano Cervera OCD (2003: 827) menciona que: "La piedad popular bien entendida es una forma popular de proclamar el Evangelio, celebrarlo, vivirlo, y adentrarse en la oración popular"; y "unida y vinculada a la liturgia, es proclamación de la fe, celebración de los misterios, vivencia profunda de la vida de Cristo, plegaria y fiesta del pueblo de Dios".

Por tanto, la piedad popular es considerada por la Iglesia católica un compromiso con Dios mediante la vida cristiana, que vive el Evangelio, por lo que requiere de ser educada por los principios de la fe cristina; por tanto, no es factible "señalarla como un simple catálogo de actividades bonitas, campiranas, creativas o coloridas, sino como una verdadera espiritualidad, un verdadero camino de encuentro con Dios, el cual se fusiona con el quehacer litúrgico y perfecciona la vida del cristiano" (LA PIEDAD POPULAR Y SU IMPORTANCIA DENTRO DE LA IGLESIA, 2022:1). Por tanto, la piedad popular debe estar acorde con el dogma de la iglesia, "Una piedad popular bien vivida ayuda a vivir una liturgia plena, consciente y activa" cuyo objetivo es logra el encuentro con Dios. (LA PIEDAD POPULAR Y SU IMPORTANCIA DENTRO DE LA IGLESIA, 2022: 1).

A partir de los postulados religiosos expuestos y aprobados en Aparecida en torno de la piedad popular es como el clero católico ha venido realizando su labor. El Papa Francisco a puesto especial atención en este aspecto, en el año 2013 propuso una Exhortación apostólica, denominada *Evangelii gaudium* (El evangelio de la alegría), en la que además de refrendar la relevancia de la piedad popular realizó seis recomendaciones relacionadas con la pastoral de la piedad popular ante el reto de la Nueva Evangelización (LA FUERZA EVANGELIZADORA DE LA PIEDAD, 2013). Aspectos en los cuales los religiosos católicos han puesto sus mejores esfuerzos para llevar a cabo la evangelización de los devotos católicos.

Los aspectos enunciados sobre la piedad popular se hacen patentes en el santuario de Chalma. Para los frailes agustinos el aspecto central de la

piedad popular es la liturgia eucarística, por medio de esta los religiosos realizan la evangelización con los devotos peregrinos que asisten al santuario, mostrando la presencia, el amor de Dios y su obra redentora a los hombres. De igual manera, para los peregrinos la liturgia es considerada la parte fundamental de su peregrinar, es el culmen de su expresión devocional en tanto su presencia en el recinto del hijo de Dios padre y su comunicación directa con él.

A grandes rasgos hemos explorado los aspectos centrales de la piedad popular para la iglesia católica, sobre todo a partir de la V Conferencia de Aparecida y de la publicación del *Directorio de la piedad popular*; los cuales representan una parte del éxito devocional del santuario del santo Cristo.

## La religiosidad popular

El estudio de la religiosidad popular es un asunto complejo, el cual ha sido abordado por importantes investigadores de varias disciplinas, principalmente de la Antropología, la Sociología y la Historia (González, 2019: 15-16). A finales de los años 70s del siglo pasado, Gilberto Giménez realizó un trabajo extraordinario sobre la religiosidad popular, siendo la problemática de estudio la peregrinación realizada por los pobladores de san Pedro Atlapulco al santuario de Chalma, lugar perteneciente al municipio de Ocoyoacac, en el estado de México.

El trabajo de Giménez puso nuevamente en vigencia el estudio de la religiosidad popular, concibiéndola como un fenómeno histórico de largo aliento, producto del contacto y colonización de los pueblos indios de Mesoamérica y la llegada de los europeos a los nuevos territorios. El éxito de su trabajo radicó en señalar a la religiosidad popular como un proceso social interno de la comunidad indígena campesina, más que a una fe dogmática institucionalizada, lo que detonó el interés por el estudio de este aspecto, dando lugar a una abundante historiografía que hasta la actualidad continúa acrecentándose.

Después del trabajo de Giménez, la producción historiográfica más importante fue la realizada por Félix Báez-Jorge (Juárez, 2017: 465), sus trabajos son clásicos para el estudio de la religiosidad popular. Báez-Jorge

proporcionó nuevos elementos teórico metodológicas para llevar a cabo el estudio de este fenómeno religioso.

Otro de los aportes sobresalientes sobre la religiosidad popular fue el correspondiente a la pareja de antropólogos Robert D. Shadow y María J. Rodríguez-Shadow (2002), quienes realizaron una sobresaliente investigación sobre las fiestas y peregrinaciones a Chalma, lo que permitió un nuevo acercamiento al trasfondo de estas manifestaciones, advirtiendo la mescla de los aspectos del dogma católico con las expresiones propias de los pueblos peregrinos.

El trabajo más reciente sobre la religiosidad popular corresponde a una publicación colectiva, coordinada por Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, publicada en el año 2019. En trabajos previos (2005, 2009) este investigador realizó el análisis de aspectos fundamentales de la religiosidad popular, advirtiendo la complejidad y las implicaciones del asunto; además, identificó las claves estructurales de ésta, manifiestas en torno de las concepciones que los fieles devotos de los pueblos tienen en torno de los santos, los santuarios y las peregrinaciones, así como los sistemas de cargos, lo que resulta en una lógica cultural coherente (Gómez, 2005: 5-11). Fenómeno en el que "[…] convergen elementos religiosos, económicos, políticos, sociales e identitarios, donde se pone en juego la relación dialéctica entre grupos culturales minoritarios frente a las hegemonías política y religiosa del Estado mexicano" (Gómez, 2009).

Gómez Arzapalo enfatiza que la religiosidad popular "no es un residuo de la ortodoxia oficial, y, por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Por eso se rechaza toda definición a priori de la religiosidad popular". (2005: 11). Las propuestas de análisis de Gómez Arzapalo resultan fundamentales para entender el trasfondo de las dinámicas religiosas de la mayoría de los peregrinos que asisten al santuario.

Una lógica distinta se manifiesta en el imaginario de los pueblos, como bien se menciona en la propuesta de la nueva historia social de las prácticas culturales. Al respecto, Gómez Arzapalo[10] menciona:

> La religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas" (Gómez, 2005: 3).

De acuerdo con Roberto Shadow y María J. Rodríguez Shadow (2002: 175) las celebraciones, fiestas, sistemas de cargos y peregrinaciones conforman el eje de la religión popular, estos son aspectos fundamentales de la vida social y organización económica, política e ideológica de los pueblos y las comunidades indígenas de Mesoamérica.

La religiosidad popular como tal no tiene relevancia alguna para la iglesia católica, es un asunto fuera de la ortodoxia religiosa, una desviación del dogma, lo que la hace imperfecta. San José Prisco señala que aun un cuando la religiosidad popular tiene aspectos positivos también tiene un lado contrario, que se relaciona con la superstición, la magia, el fetichismo y el ritualismo (San José, 2006: 307).

El enunciado de Prisco tiene una explicación de fondo, situación abordada con suficiencia por Alicia Juárez Becerril "la religiosidad popular abre el camino a la continuidad de cosmovisiones ancestrales que permiten reforzar los lazos identitarios de diversas comunidades frente al mundo moderno" (2021: 35); por ello, la iglesia católica no reconoce valía alguna en las expresiones fuera la ortodoxia.

[10] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes enuncia su propuesta con base en el señalamiento de Jorge Ramírez Calzadilla.

## Presencia y expresiones devocionales de peregrinos en el recinto del Santo Cristo

Como mencionamos al inicio del escrito, a lo largo del año importantes contingentes de peregrinos y devotos visitan el santuario cristológico de Chalma. En fechas determinadas del calendario litúrgico, relacionadas principalmente con el carácter del lugar, los peregrinos llegan al recinto para celebrar o conmemora algún suceso religioso, donde permanecen por varios días o semanas principalmente en el portal de peregrinos o en los diferentes alojamientos que se encuentran en los alrededores del recinto, los cuales son alquilados por los pobladores.

Roberto D. Shadow y María J. Rodríguez- Shadow advirtieron el motivo principal por el cual los devotos del Cristo llevan a cabo la peregrinación, su propuesta refiere lo siguiente:

> […] la motivación de esta marcha es la posibilidad de establecer un contacto con lo divino, bien para beneficiarse de su poder mediante el establecimiento de un pacto de reciprocidad sellado con la realización de ritos propiciatorios: ofrendas, sacrificios y plegarias, o bien, para reproducir acontecimientos ya realizados en otro tiempo y en otro lugar; esa marcha debe tener además un claro sentido ascético y penitencial (2002:180)

Los aspectos enunciados por ambos investigadores son visibles en las peregrinaciones a Chalma, si bien es cierto que el objetivo principal de las mismas es rendir culto al hijo de Dios este acto conlleva una serie de acciones que les permitan lograr un mejor contacto con Cristo, por ello los actos penitenciales junto con las expresiones de religiosidad popular les son necesarios.

De acuerdo con el calendario litúrgico del santuario, las principales celebraciones o conmemoraciones en el recinto corresponden a las siguientes fechas. En los meses de diciembre y enero los frailes agustinos celebran la natividad y epifanía del niño del Consuelo, imagen de Jesús recién nacido ubicada en la Sacristía del santuario; en el tiempo de cuaresma, fechas variables en función del tiempo de semana santa, se celebra y conmemora

el primer viernes de cuaresma, la semana santa, y Pentecostés; el primero de junio se homenajea al Señor de Chalma; mientras, que en los meses de agosto y septiembre las festividades se llevan a cabo en honor al padre de la orden agustina - san Agustín de Hipona - y al príncipe de los ejércitos celestiales - san Miguel arcángel-.[11] Estas festividades y conmemoraciones tienen distinta naturaleza, algunas son de carácter festivo y en otras impera el carácter penitencial.

En cada celebración o conmemoración los frailes agustinos preparan varias actividades en las que participan los peregrinos, devotos y pobladores de Chalma. Es en estas fechas cuando ocurre la mayor afluencia de peregrinos en el santuario, provenientes de distintos estados de la República Mexicana y la Ciudad de México.

El resto del año tienen lugar numerosas ceremonias litúrgicas, a consecuencia de las visitas de pequeñas peregrinaciones o de las necesidades sacramentales de los devotos que llegan al santuario; las primeras, son organizadas previamente por los párrocos, las mayordomías o las cofradías de las distintas parroquias de los municipios o localidades de los estados de la república mexicana que visitan al santuario; las segundas se realizan a solicitud de los devotos y se relacionan con la realización de los sacramentos: Bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción de los enfermos y matrimonio .

La mayoría de las peregrinaciones se preparan al menos con un año de antelación,[12] siendo las mayordomías, las cofradías o algunos encargados quienes fungen como responsables de realizar los preparativos; en algunos casos las poblaciones deciden que los nuevos mayordomos, cofrades o encargados "tomen el cargo" en Chalma, lo que muestra la connotación especial que le conceden al lugar. A partir de este reconocimiento comenzaran los preparativos de la peregrinación.

[11] Información obtenida en los años 2019 y 2020 con base en los diálogos sostenidos con la pasante en Derecho Patricia Vara Cedillo, auxiliar administrativa del santuario. Lapso en el que realizamos el inventario de la documentación histórica del santuario y convento de Chalma.

[12] La información enunciada sobre las actividades realizadas en las peregrinaciones es resultado de la observación participante de quien esto escribe, resultado de la participación en las mayordomías en los años 2009 y 2010.

Al poco tiempo de tomar el cargo regresan a Chalma para iniciar los preparativos de la peregrinación, lo que implica en primer lugar la solicitud de la celebración litúrgica a los frailes agustinos, hecho que muestra la relevancia que este acto tiene en la peregrinación;[13] posteriormente, se dan a la tarea de buscar lugares adecuados para que los peregrinos a su llegada al santuario y durante el tiempo de estancia descansen, se alimenten y resuelvan sus necesidades cotidianas; en otros casos habilitarán los lugares que han sido comprados o construidos en Chalma.[14]

Una vez realizada esta primera encomienda los encargados regresan a sus municipios, comunidades, localidades o barrios para que en los meses siguientes busquen y contraten el transporte que les permita trasladarse al recinto y llevar los objetos personales de los peregrinos, así como los alimentos y el agua necesarios para el trayecto; además, deberán buscar la ayuda de rezanderos para acompañar la peregrinación, así como de personas que les auxilien en la preparación de los alimentos que serán ofrecidos a los peregrinos. A la par de estas actividades los responsables se dan a la tarea de contratar, floristas, músicos y coheteros, que les provean de los objetos necesarios para dar realce a la peregrinación; además, en algunos casos, los encargados también apoyan la preparación de las danzas que serán llevadas a Chalma.[15] Toda una labor a realizar por los mayordomos, cofrades o encargados.

En el caso de que los peregrinos provenientes de poblaciones de origen ancestral la peregrinación adquiere tintes rituales. Los encargados además de llevar a cabo todas las actividades enunciadas tendrán a tarea de esta atentos a las necesidades particulares de los rituales a realizar, un ejemplo de ello es la disposición de ofrendas que serán colocadas en diferentes puntos del trayecto a Chalma, situación ligada con la sacralidad de la tierra.

En puntos específicos del camino los peregrinos detendrán su andar para orar, colocar comida —tamales, tortillas, mole, chocolate –, bebida –

[13] Fuimos testigos que la agenda del santuario correspondiente a las celebraciones litúrgicas se satura en determinados lapsos de tiempo.

[14] En la actualidad las poblaciones que visitan con frecuencia el santuario de Chalma han optado por adquirir terrenos o bien construcciones en los alrededores del santuario para recibir a los peregrinos, es el caso de la población de San Miguel Almaya, para ellos la habilitación del lugar consiste en la limpieza del mismo.

[15] Varias son las danzas que realizan los peregrinos en sus visitas al santuario, dependiendo de la historia, las tradiciones y costumbres de los municipios, pueblos, barrios o localidades de donde provengan los peregrinos se llevan a cabo las siguientes danzas: los arrieros, los vaqueros, las pastoras, moros y cristianos, los doce pares de Francia, los concheros, los negritos, los cañeros y la gitana.

mezcal, tequila, aguardiente—, flores —de distintos tipos y colores específicos— y procederá a sahumar el lugar elegido, actos rituales vinculados a su cosmovisión. Al respecto, Johanna Broda (1991: 462) menciona que la cosmovisión "es la visión estructurada en la cual los antiguos mexicanos combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que vivían, y el cosmos en el que situaban la vida del hombre".

Para Roberto D. Shadow y María J. Rodríguez Shadow (2008, 249) "[…]el significado de la peregrinación a Chalma, así como de las demás manifestaciones de la religión popular, no reside tanto en sus propiedades fenomenológicas sino más bien en su contenido sociopolítico y en las implicaciones sociales de los valores y moralidad que, simbólica y ritualmente, encuentran su expresión en ella".

Como referimos en párrafos anteriores, el origen de las peregrinaciones en el recinto cristológico se remonta a la primera mitad del siglo XVII, cuando el lugar era un eremitorio custodiado por los ermitaños y frailes legos Bartolomé de Jesús María y Juan de San Joseph. (Florencia: 2017, 274-277). El capítulo XXIX de la *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las cuevas,* escrita por Francisco de Florencia (2017, 274-277) narra un episodio en el que resulta evidente la presencia de romeros en el santuario para ese momento.

El testimonio es la exhortación realizada por el ermitaño y fraile lego Bartolomé de Jesús María a los romeros, la cual fue recuperada extraordinariamente por la pluma calificada del padre Francisco de Florencia. El ermitaño y fraile lego mencionó lo siguiente: "[…]es una lástima, que después de haber andado muchas leguas por visitar este Santuario, el fruto de esta fatiga, pare en volver con los ojos llenos de curiosidades, que se ven en el sitio y el alma vacía de los buenos propósitos, que, a vista de aquel objeto Divino, se deben hacer…"

La exhortación es un excelente testimonio sobre la presencia de romeros en el yermo, pero sobre todo de las manifestaciones religiosas poco ortodoxas que llevaban a cabo en el lugar. El contenido de la exhortación es más amplio, aspecto que por lo relevante de los datos hemos decidido reproducirlo en su totalidad.

*Advertir, hermanos, les decía* [Bartolomé de Jesús María] *con una boca de risa, rebozando devoción y alegría, que vienen a este Santuario a aprovechar sus almas y no a entretener los ojos y la vista, y así han de excusar por amor de Dios todo género de vana curiosidad, que así sacan provecho, y buen logro del trabajo de sus romerías, aprovechándose en el espíritu. Acuérdense que vienen a orar, no a vagar, a rezar no a parlar, a compungirse no a divertirse. Gasten el tiempo de su promesa rezando, o sus devociones, o sus obligaciones. Representando a Dios nuestro Señor delante de su santa efigie sus cuidados y necesidades, pidiéndole remedio, tratando son su divina majestad sus aflicciones. Cuéntenle hermanos sus penas, que aunque las sabe, gusta de que se las digan. Quejémonos todos de nuestros enemigos, que tanta guerra nos hace; pidámosle consejo en nuestras dudas. Actuemos con fe viva en nosotros su presencia, y serán con provecho nuestras romerías. Temamos a Dios, guardemos sus Mandamientos, sirvámosle muy de veras, ajustándonos a las obligaciones cada uno de nuestro estado y amémosle de corazón, porque haciéndolo en esta vida que se ha de acabar en breve, mereceremos gozarle en el cielo eternamente, mediante lo méritos de su Pasión y auxilio de su Divina gracia…"*

Al menos, trecientos setenta años avalan la presencia de peregrinos en el recinto cristológico.

William Taylor en su más reciente obra (2016) realiza una mención interesante sobre la relevancia de los santuarios, señala que el lugar "[es] considerado literalmente como una nave de tesoros sagrados, y un lugar de refugio, cuyo fin era recibir, honrar, proteger y contener la presencia divina que había sido objeto del favor local, como un "teatro de mil maravillas". Este señalamiento se vincula con el imaginario colectivo de los pueblos de tradición mesoamericana, para ellos el santuario es visto como un lugar sagrado en el que la presencia divina es patente. Recinto donde se manifiesta "la reciprocidad y la exigencia a las divinidades" (Juárez, 2021: 36).

Dar y recibir es fundamental en la concepción de los pueblos de tradición ancestral y su relación con las entidades divinas y los santos; por ello, ir a Chalma para ellos es todo un acontecimiento vinculado directamente con la vida cotidiana de sus pueblos, atribuyéndole al hijo de Dios padre y su re-

cinto funciones climáticas relacionadas con el ciclo agrícola. Conciben que el Cristo tiene gran poder de control, aleja el granizo, los malos vientos, y controlan el exceso de lluvia (Juárez,2021: 472), por ello la asistencia anual al recinto cristológico es fundamental.

En las poblaciones de tradición ancestral el ciclo agrícola es primordial. La tierra es sagrada para ellos, por tanto los procesos de siembra y cosecha son actos rituales, y en consecuencia los productos obtenidos – maíz, frijol, chile y calabaza– son sagrados, éstos les ayudarán a nutrir sus cuerpos para continuar su labor en el plano terrenal; por ello, es necesario proteger su desarrollo de los excesos del clima – la sequía, la lluvia, los vientos, y las heladas-, así como de las plagas que los acechan, de ahí la necesidad de ponerlos bajo la protección de las entidades divinas pidiendo su protección. Esta particular visión del mundo de estos pueblos ha sido combinada con elementos del catolicismo, dando como resultado singulares expresiones religiosas. Así, los pueblos peregrinos de tradición ancestral que van a Chalma a postrarse ante la sagrada imagen del hijo de Dios padre, van en busca de su auxilio no solo personal sino colectivo, ¿Quién mejor que el hijo de Dios para brindarles la protección necesaria?

Otro ejemplo, relacionado con esta visión particular de la naturaleza de los pueblos de tradición ancestral, lo ofrece Alicia Juárez, ella menciona que a Chalma peregrinan hombres y mujeres que han sido "tocados" por el rayo[16] y han sobrevivido, con el objetivo de "recibir el arma" que les ayudará a combatir el temporal, ellos han sido elegidos para desempeñar el cargo de "controladores del tiempo", ceremonia que tiene lugar el 1 de julio, día en el que se festeja al Cristo; "arma" que deberán regresar el día de la celebración de San Miguel arcángel (Juárez, 2017, 472, 474). Un asunto por demás singular, vinculado al trabajo de los especialistas rituales.

## Consideraciones finales

Hasta aquí nuestra propuesta sobre la convergencia de los aspectos fundamentales de la piedad popular y la religiosidad popular en el santuario de

[16] Estos hombres y mujeres tocados por el rayo reciben diferentes denominaciones, dependiendo de la región donde realicen su labor, graniceros, tiemperos, ahuizotes, controladores del tiempo, saudinos, entre otras.

Chalma. Este primer acercamiento nos ha permitido dimensionar las implicaciones de un fenómeno religioso presente en el santuario del Cristo, el cual, a nuestro juicio, es parte del éxito devocional del recinto cristológico.

En estas líneas nos hemos acercado brevemente a conocer la relevancia histórica del recinto cristológico, cuyo origen se remonta a mediados del siglo XVII; la relevante labor religiosa de la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México en el recinto, sustentada por trecientos treinta y un años de trabajo; los aspectos que conciernen a la piedad popular y la religiosidad popular que, a nuestro juicio, inciden en el éxito devocional del santuario; así como el papel de los peregrinos y las manifestaciones devocionales en torno del Cristo y su santuario.

Hemos sido testigos de la larga tradición histórica que sustenta a las peregrinaciones que visitan en santuario desde mediados del siglo XVII, con el objetivo de buscar ayuda al hijo de Dios padre para resolver sus necesidades individuales y colectivas, lo que al paso del tiempo dio lugar a la formación de un imaginario religioso en torno del Cristo y su santuario.

Haber colocado nuestra propuesta bajo la lupa de la la nueva historia social de las prácticas culturales, nos permitió adentrarnos de mejor manera en la comprensión de los aspectos concernientes a la piedad y la religiosidad popular, al colocarlas bajo la lupa de una relación de continuidades en las que sus participantes, de acuerdo con las circunstancias existes, realizan una adecuación de la situación presente.

Para nosotros, esta primera aproximación a la problemática, nos ha permitido conocer que la convergencia de ambos fenómenos religiosos, es parte del éxito devocional del recinto cristológico hasta el día de hoy.

## Referencias

Ayala, Jorge OSA (1965), *Chalma, su señor, su santuario, su convento, sus ferias, sus danzas, sus leyendas y tradiciones*, México, Editado por los frailes del santuario.

Broda, Johanna (1991), "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros", Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewsky y Lucrecia Maupomé (eds), *Arqueoastronomia y Etnoastronomía en Mesoamérica,* México: IIN, UNAM.

Florencia, Francisco de (2017) *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas. En el reino de Nueva España, e invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor crucificado, que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María; y algunas noticias del santo fray Juan de san Joseph su compañero.* [Prólogo, notas y edición Fr. Roberto Jaramillo Escutia OSA]. Tlalpan: Profesorium Agustinianum.

Giménez, Gilberto (1978) *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* México, Centro de estudios Ecuménicos.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2009) "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular" (2009), Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, (México: ENAH).

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (Coord.) (2019). *Cuatro Miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología,* México, UIC.

Gonzalo Obregón (1953), "El Real Convento y Santuario de san Miguel de Chalma*", Estudios históricos americanos. Homenaje a Silvio Zavala,* salutación de Alfonso Reyes. México, El Colegio de México, pp. 109-182.

Gonzalo Obregón 1683, *Oración panegyrica que a la festiva solemnidad de la nueva Capilla, que se consagró a N. Señora de Guadalupe. Y traslación de la peregrina, y milagrosa efigie de Christo Crucificado, que por tiempo inmemorial se adora, y venera en las cuevas, y Santuario de S. Miguel de Chalma, del Orden de N. P. San Agustín.* Predico el P.M. fr. Joseph de Olivares, de dicha Orden, Maestro en Sagrada Teología por la Real Universidad de México. Y por su Religión, en esta Provincia del Santísimo Nombre de

Jesús, de la Nueva España. Dedícala a la mesma Santísima Imagen, de Christo crucificado, México, por la Viuda de Bernardo Calderón, en la calle de S. Agustín.

Gonzalo Obregón 1979, *Relación del pueblo de Ocuilan a la parte del medio día, por el prior fray Andrés de Aguirre, teólogo, confesor y predicador de españoles y lengua mexicana: Fragmentos de la historia de Ocuilan.* [Estudio de Javier Romero Quiroz], México, Gobierno del Estado de México.

Rodríguez-Shadow, María J. y Robert D. Shadow (2002) *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Robelo, Cecilio A (1910) *El santuario de Chalma,* México, s/e.

Sardo, Joaquín (1810) *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma,* México: Impresa en casa de Arizpe.

## Recursos electrónicos

Cámara de Diputados (2016), "El turismo religioso mueve anualmente casi 30 millones de personas en México". Boletín, 1, 174 [en línea] documento pdf disponible en: 1174 - EL TURISMO RELIGIOSO MUEVE ANUALMENTE CASI 30 MILLONES DE PERSONAS EN MÉXICO: ANDRÉS FERNÁNDEZ / 19 / MARZO / 2016 / BOLETINES / COMUNICACIÓN / INICIO - CAMARA DE DIPUTADOS (consulta: 25-07-2024).

Chicangana Bayona, Yobenj Aucardo, "Debates de la historia cultural, conversación con el profesor Peter Burke", *Historia crítica* No. 37, Bogotá, enero-abril 2009, 252 pp. issn 0121-1617 pp 18-25 [en línea] documento pdf disponible en: HTTPS://WWW.REDALYC.ORG/PDF/811/81111524004.PDF. (consulta: 1-06-1 2024)

Covarrubias Orozco, Sebastián de (1611) *Tesoro de la lengua castellana, o española*, España, Luis Sánchez, impresor del Rey Nuestro Señor [en línea] documento pdf disponible en: TESORO LENGUA CASTELLANA O ESPAÑOLA - DIÁLOGO DE LA LENGUA. BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (BNE.ES) (consulta: 1-04- 2024)

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE. Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. Documento de aparecida [en línea] documento pdf disponible en: DOCUMENTO-APARECIDA.PDF (PASTORALDIGITAL.COM). (consulta: 8-05-2024)

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2022) El Señor de Chalma: devoción e identidad en la Nueva España del siglo XVIII", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* tomo LXI, pp. 211-221 [en línea] documento pdf disponible en: MEM_T61_2023.PDF (ACADEMIAMH.COM.MX) (consulta:10-06-2024)

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2005) "La religiosidad popular", Línea de investigación: Organización social y cosmovisiones prehispánicas [en línea] documento pdf disponible en: (PDF) LA RELIGIOSIDAD POPULAR | RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES - ACADEMIA.EDU (consulta: 25-05-2024)

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2007) "Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia", Tesis doctoral, México, ENAH [en línea] documento pdf disponible en: IMAGENES-SANTOS-CHALMA.PDF (CEICUM.ORG) (consulta: 20-04- 2024)

González Reyes, Gerardo y Magdalena Pacheco Regules (Coords) (2019) *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia,* México, UIC [en línea] documento pdf disponible en: SERIE-3-RELIGTIOSIDAD_POPULAR_EN_MEXICO_UNA_VISION_DESDE_LA_HISTORIA.PDF (UIC.MX) (consulta: 05-04-2024)

Herrejón Peredo, Carlos (2002) "Semblanza de María Teresa Jarquín Ortega y contestación a su discurso de ingreso", *Memorias de la academia Mexicana de la historia,* tomo LXI, México, Academia Mexicana de la Historia, pp.203-210 [en línea] documento pdf disponible en: HTTPS://WWW.ACADEMIAMH.COM.MX/WP-CONTENT/UPLOADS/2024/01/MEM_T61_2023.PDF (28-04- 2024)

Hernández, Leonora Silvia (2012), "La nueva historia política entre los estudios subalternos y la nueva historia social de las prácticas culturales", Algarrobo-MEL a l-n1-2012/ *Revista on-line de la Maestría de Estudios*

*Latinoamericanos* FCPyS UNCUYO [en línea] documento pdf disponible en: (PDF) LA NUEVA HISTORIA POLÍTICA ENTRE LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS Y LA NUEVA HISTORIA SOCIAL DE LAS PRÁCTICAS CULTURALES | LEONORA HERNANDEZ - ACADEMIA.EDU (consulta: 28-05-2024)

Juárez Becerril, Alicia (2017) "Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena", Guadalupe Vargas Montero (Coord.) *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*. Xalapa, Universidad Veracruzana [en línea] documento pdf disponible en: (PDF) CAP. "LOS SANTOS Y EL AGUA. RELIGIOSIDAD POPULAR Y METEOROLOGÍA INDÍGENA" EN LIBRO PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO Y OBRA ACADÉMICA DE FÉLIX BÁEZ-JORGE, 2017. | ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL - ACADEMIA.EDU (consulta: 20-04-2024)

Juárez Becerril, Alicia (2021) "Religiosidad popular campesina: de lluvias, cerros y ofrendas", Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular en México: Antropología, Historia, Arte y Teología.* México, UIC [en línea] documento pdf disponible en: (PDF) «RELIGIOSIDAD POPULAR CAMPESINA: DE LLUVIAS, CERROS Y OFRENDAS" EN CUATRO MIRADAS SOBRE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN MÉXICO: ANTROPOLOGÍA, HISTORIA, ARTE, Y TEOLOGÍA (RAMIRO GÓMEZ ARZAPALO Y MAGDALENA PACHECO RÉGULES, COORDS.), UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL, MÉXICO, 2021, PP. 35 A 56 | ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL - ACADEMIA.EDU (consulta: 20-04-2024)

"LA FUERZA EVANGELIZADORA DE LA PIEDAD POPULAR" [en línea] documento pdf disponible en: HTTP://WWW.SEMILLACRISTIANA.COM/A00888.PDF (CONSULTA: 13-05-2024)

"LA PIEDAD POPULAR Y SU IMPORTANCIA DENTRO DE LA IGLESIA" [en línea] documento pdf disponible en: HTTPS://DIOCESISDEIRAPUATO.ORG/WP-CONTENT/UPLOADS/2022/10/PIEDAD-POPULAR.PDF. (CONSULTA: 13-05-2024)

"La piedad popular, concepción general", *Notas de actualidad litúrgica.* Boletín informativo. Julio-Octubre, No. 73, 4 [en línea] documento pdf disponible en: NOTAS DE ACTUALIDAD LITÚRGICA.PDF (CEC.ORG.CO). (CONSULTA: 13-05-2024)

MAYER, ALICIA (2018), "William B. Taylor, Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain. Cambridge: Cambridge University Press, 2016." *Estudios de Historia Novohispana*, 59, julio-diciembre, pp. 199-206. [en línea] HTTP://DX.DOI.ORG/10.22201/IIH.24486922E.2018.59.6642 (CONSULTA: 13-05-2024).

MAGALLÓN E, VICTORIA H (2021), *EL SANTUARIO DE CHALMA: UN LUGAR SAGRADO.* MÉXICO, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA [EN LÍNEA] DOCUMENTO PDF DISPONIBLE EN (PDF) EL SANTUARIO DE CHALMA: UN LUGAR SAGRADO | VICTORIA MAGALLÓN ( VITTRAPHOTOGRAPHY / VITMAGEN) - ACADEMIA.EDU (consulta 16-04-2024)

Othón de Mendizábal, M. (1925). "El Santuario de Chalma", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 4(3), 96–106. [en línea] documento pdf disponible en: HTTPS://REVISTAS.INAH.GOB.MX/INDEX.PHP/ANALES/ARTICLE/VIEW/6769 (CONSULTA: 13-05-2024).

Robelo, Cecilio (1900), *Nombres geográficos del Estado de México.* Estudio Crítico etimológico, Cuernavaca, Luis G. Miranda Impresor, [en línea] documento pdf disponible en: NOMBRES-GEOGRAFICOS-INDIGENAS-DEL-ESTADO-DE-MEXICO--ESTUDIO-CRITICO-ETIMOLOGICO.PDF (CONSULTA: 23-05-2024).

Shadow, Robert D y María. J Rodríguez Shadow (2008) "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", *Destiempos,* México, Distrito Federal I Julio-Agosto 2008 I Año 3 I Número 15 [en línea] documento pdf disponible en: (PDF) SÍMBOLOS QUE AMARRAN, SÍMBOLOS QUE DIVIDEN: HEGEMONÍA E IMPUGNACIÓN EN UNA PEREGRINACIÓN CAMPESINA A CHALMA | ROBERT SHADOW - ACADEMIA.EDU (consulta: 24-06-2024)

## Archivos

DHSCCh Documentación histórica del santuario y convento de Chalma. *Libro primitivo de Chalma.*

Archivo General de la Nación de México, Reales cédulas originales y duplicados

# La religiosidad y la consolidación territorial de los pueblos: la fundación de nuevos barrios en dos pueblos del oriente del valle de Toluca. Ca. 1630-1670

Edwin Reza Díaz[1]
El Colegio de Michoacán

## Introducción.

## Cambios territoriales entre los siglos XVI y XVII: de unos pueblos a otros

"La sociedad indígena del siglo XVIII era ya muy diferente a la de un siglo atrás", afirmó Bernardo García Martínez en su obra intitulada *Los pueblos de la sierra* (1987: 20). El autor no sólo se refería a la población en sí misma, sino también al espacio en que habitaban. Por supuesto, las transformaciones que experimentaron los pueblos de indios estuvieron entrelazadas con todos los ámbitos que las constituían, desde su organización política y territorial hasta su sistema de valores y creencias; cada una según sus propias lógicas y ritmos de cambio. Por lo tanto, los pueblos, de un siglo a otro, era distintos sustancialmente. Si echamos marcha atrás, lo mismo sucedió entre el siglo XVII y XVI. El paisaje con sus iglesias (reconstruidas), haciendas en expansión y una población cada vez más occidentalizada era, en buena medida, diferente de aquel de las incipientes fundaciones del tiempo de la evangelización.

[1] Estudiante del programa de Doctorado en Historia en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de Michoacán. Líneas de investigación: procesos de aculturación en el mundo rural novohispano; e ideas, creencias y prácticas religiosas en los pueblos de indios, siglos XVI-XVIII.

Dentro de este fenómeno de metamorfosis se encuentra la problemática que nos atañe. Durante el transcurso del siglo XVII, específicamente entre los años 1620-1670, comenzaron a fundarse nuevos barrios en dos parroquias al oriente del valle de Toluca: Ocoyoacac y Xalatlaco. Este fenómeno nos lleva a cuestionar ¿cuáles fueron las lógicas profundas que guiaron aquellas fundaciones? Es decir, los contextos, motivos y actores. Con el análisis de este conjunto buscamos contribuir al conocimiento del papel que desempeñó la circulación de influencias locales y regionales en el tiempo que consideramos como parte final del proceso de consolidación territorial de los pueblos.

El fenómeno que buscamos explicar ha sido motivo de diferentes estudios. El trabajo de Bernardo García Martínez (1987) fue el pionero en el examen de las variaciones territoriales en los pueblos de indios. El autor, centrado en los asentamientos de la sierra norte de puebla, propuso que los pueblos que emergieron durante el siglo XVII, denominados de segunda generación, fueron producto de la búsqueda por parte de los sujetos de reconocidos como pueblos, fenómeno motivado por rencillas contra la cabecera a la que pertenecían, en donde las iglesias y el culto a los santos desempeñaron un papel relevante como elementos de cohesión y formadores de sentimientos de pertenencia (García Martínez, 1987: 259-305). René García (1999; 283-325) replica la propuesta de García Martínez en su estudio sobre el valle de Toluca. Mientras que González Reyes (2013: 243-246) considera que la multietnicidad prehispánica y colonial fue el elemento detonante en la emergencia del mestizaje que, combinado con nuevas expresiones de trabajo, provocaron en el caso de los trabajadores de haciendas agrícolas y mineras, la búsqueda de autonomía política. En el caso de las corporaciones indias, considera la recuperación demográfica y la conjunción de medidas fiscales tendientes a afirmar la propiedad española frente a la nativa, como los elementos que animaron a los barrios y estancias a fragmentarse de sus antiguas cabeceras y ser reconocidos como "pueblos de por sí".

Al margen de estas propuestas se encuentra la novedad de la nuestra, en principio porque los tres autores citados examinan fenómenos parecidos. Si bien, aunque nuestro estudio también se centra en las variaciones territoria-

les, no tomamos a la fragmentación de cabeceras y sujetos como explicación del origen de las fundaciones del siglo XVII, pues nosotros no hablamos de barrios que buscan su autonomía, sino de la emergencia de nuevos barrios que contribuyen a la consolidación territorial de los pueblos. Por lo tanto, nuestras conjeturas son diferentes, no obstante, abonan al conocimiento de las transformaciones espaciales y del paisaje de los pueblos de indios.

## La metamorfosis de los pueblos: los motivos (conjeturas) de las nuevas fundaciones

Cinco son los aspectos que consideramos fundamentales en la erección de nuevos barrios. Primero, la paulatina recuperación demográfica que poco a poco se hizo visible en el crecimiento poblacional, así como de mano de obra que propició el fortalecimiento y expansión de la hacienda. Segundo, si hablamos de un incremento de habitantes entonces debemos considerar la creciente ocupación del espacio, elemento que también interesaba a los hacendados, lo que provocó diferentes conflictos territoriales entre unos y otros. Ante la amenaza de su espacio vital, los habitantes de los pueblos buscaron la manera de protegerlo y la vía más efectiva fue el construir capillas que resguardaron la imagen de un santo a quien, además de venerarlo, le encomendaron la protección del territorio que llevaba su nombre. Por si fuera poco, después buscaron legitimarlos a través de documentos en donde elaboraron narrativas que aludían al tiempo de la evangelización como el momento de su fundación. Este es el tercer elemento, el de la religiosidad como resistencia.

Debemos volver al aspecto relativo al aumento demográfico para poder explicar el cuarto elemento: el cambio en el ser profundo de los pueblos. El alza en la población trajo consigo el nacimiento de nuevas generaciones, cada vez más mestizas, más occidentalizadas; fenómeno de coyuntura que sugiere un cambio de actitudes frente a la religión, debido a la asimilación de imágenes, símbolos y prácticas devocionales a su vida ritual, a su cosmovisión.[2] Esto quiere decir que sus sentimientos de arraigo se anclaron a

[2] Este cambio de actitudes es visible en diferentes aspectos. El matrimonio entre personas de diferentes calidades no solo dio paso al mestizaje, sino también a la interacción entre los diferentes integrantes de los pueblos, a través del compadrazgo, lo que derivó en la formación de una cultura en común. En el bautizo, paulatinamente se relegó el apellido náhuatl, dando paso a nombres compuesto a la manera occidental, indicio que muestra la

la tierra que los vio nacer, al santo que les dio nombre, a la iglesia en donde fueron bautizados, así como al santo patrón de su barrio y parroquia.

Fue en este contexto en donde las imágenes santas cobraron relevancia como apaciguadoras de sus miedos e incertidumbres, así como intercesoras y protectoras en sus problemas y conflictos; es decir, se volvieron eje articulador de su religiosidad. Por lo tanto, dieron paso a la veneración de diversos santos que eran promocionados por los diferentes curas que pisaban sus pueblos, así como por uno que otro arriero que a lomo de mula traía Ideas y creencias de otros lugares. Esta circulación de influencias entre el plano regional y local, corresponden al último aspecto a considerar como parte relevante en la fundación de los barrios que tuvieron lugar entre los años 1630-1670 en el oriente del valle de Toluca.

Para dar cuenta de mencionado hasta ahora, nos centraremos primero, en dar un panorama de la configuración inicial de los pueblos, después continuaremos con los reajustes territoriales realizados en el marco del segundo proceso de congregaciones, para finalizar con la fundación de los nuevos barrios y el paisaje de los pueblos hacia finales del siglo XVII.

## Cabeceras, barrios y estancias: el tiempo de las primeras fundaciones, 1543-1570

El espacio del oriente del valle de Toluca comenzó una transformación profunda con la fundación de las primeras parroquias. No solo se trataba de la llegada de un cura con la finalidad de evangelizar a los naturales, sino de establecerse en puntos estratégicos para llevar a cabo esa labor y así recorrer los caminos —a veces pedregosos, a veces fangosos, veredas inacabadas— que conectaban entre cabeceras, barrios y estancias. Este proyecto implicó también la organización de un conjunto de naturales, los más ladinos, que ayudarían al adoctrinamiento del conjunto de la población que étnicamente estaba compuesta por nahuas, otomíes y matlatzincas. En el aspecto especí-

ruptura de una identidad ligada al mundo mesoamericano, lo que propició el surgimiento de una sociedad con comportamientos, prácticas y creencias inmersas en las dinámicas del mundo rural novohispano. En las defunciones es en donde se puede observar un cambio de actitudes frente a la muerte, aunque el rito mortuorio podía tener aspectos asociados al mundo prehispánico, los santos se habían convertido en las esperanzas de la salvación de su alma, por lo tanto, pagaban misas, dejaban legados píos y buscaban ser enterrados en la iglesia de su barrio o parroquia. Somos conscientes de que un cambio en las creencias y actitudes frente a la religión son indisociables de transformaciones sociales en conjunto, no obstante, explicarlos saldría del objetivo de este trabajo.

ficamente territorial, el establecimiento de una parroquia influyó de manera decisiva en la manera en que fueron estructurados los pueblos, sus cabeceras y sujetos, durante el primer proceso de congregaciones, como veremos.

Así como el establecimiento de una parroquia no tuvo implicaciones únicamente religiosas, la elección del lugar para erigirse tampoco obedeció a intenciones propiamente evangelizadoras.[3] En el caso de Xalatlaco, uno de aquellos pueblos que nos ocupa, la influencia de Leonel de Cervantes, como encomendero de este lugar, fue decisiva. Quienes recibían una encomienda no solo se veían retribuidos por el trabajo y tributo indígena, a cambio tenían el deber de otorgar protección y adoctrinamiento a sus sujetos (Maldavsky, 2011: 243; Aguirre, 2022: 45). Por supuesto, no debe pensarse que eran sustitutos del clero, pero sí que podían contribuir generalmente de manera monetaria en contratar un cura, otorgarle un sueldo, hasta financiar la construcción de la iglesia (Maldavsky, 2011). Tal fue el caso de Leonel de Cervantes, «el Comendador».

El 2 de octubre de 1543, Antonio de Mendoza expidió un mandamiento en donde señaló que en ninguno de los pueblos de Nueva España se edificaran iglesias y monasterios sin licencia del virrey y solo debían establecerse en sitios "convenientes y necesarios". Entre los lugares señalados como estratégicos, se encontraba Xalatlaco, "pueblo que tiene en encomienda el Comendador Cervantes" (Zavala, 1984: 507).[4] El documento expedido por el virrey Mendoza no solamente nos devela el inicio del proyecto de fundación del pueblo como la Asunción Xalatlaco y el arribo del cura; también nos indica que la evangelización de los indios obedeció a una estrategia relacionada con intereses políticos y económicos, en este caso, el sitio de fundación que nos atañe era lugar de paso ¾y descanso, por el mesón que ahí mismo se edificó¾ para los centros mineros de Sultepec, Amatepec, Taxco y hasta el puerto de Acapulco; con los cuales el Comendador tenía relación.[5] Fue

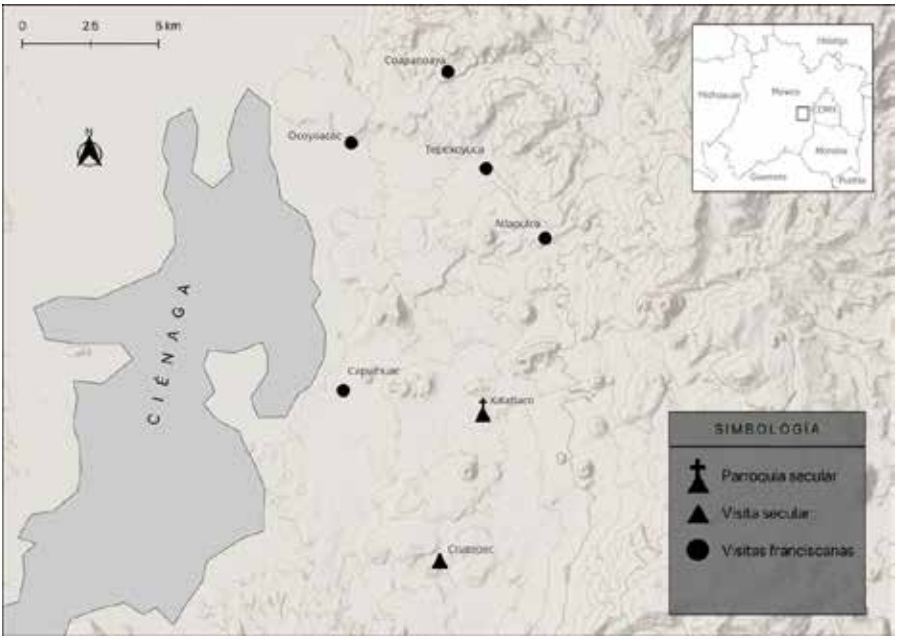
[3] El estudio más completo hasta ahora sobre el establecimiento de curas seculares en el arzobispado de México es el de Salvador Aguirre (2022).

[4] Víctor Álvarez (1975: 131) menciona que, en el año de 1543, se le otorgó la licencia al Comendador Cervantes para construir un monasterio.

[5] Sobre el camino a Taxco ver: Archivo General de la Nació (en adelante AGN), mercedes, vol. 3, f. 24, ahí se menciona una estancia otorgada a Antonio de la Cadena en los montes de Xalatlaco a la altura de Atlapulco, sobre el camino que iba de México al centro minero. Esta información se complementa con Silvio Zavala (1984: 187) y el *Libro de visitas de pueblos de la Nueva España* (1550: f. 80r). En esta última se menciona que el pueblo de Coatepec, sujeto religiosamente de Xalatlaco, tenía el deber de llevar madera para las minas de plata de Taxco. Sobre el mesón de Xalatlaco ver: Víctor Álvarez (1975: 131) y Peter Gerhard (1992: 170). En 1546 el Comenda-

entonces que Zumárraga emitió la licencia para edificar la iglesia de este lugar, los indios se encargaron de ornamentar y sustentar el recinto, mientras que el cura asignado eligió el patronazgo, optando por la imagen de Nuestra Señora de la Asunción (García Pimentel, 1897: 116; Aguirre, 2022: 66).

Mientras era fundada la primera parroquia en el oriente del valle de Toluca, los otros pueblos vecinos eran visitas franciscanas y posiblemente también de uno u otro agustino que pasaba camino a Ocuilan o Malinalco en donde se encontraban sus conventos fundados tiempo atrás, en 1537 y 1546 (Grijalva, 1985: 86, 135).




Mapa 1. Parroquia secular y visitas franciscanas en el oriente del valle de Toluca, ca. 1550
Elaborado por Edwin Reza. Fuente: *Libro de visitas de los pueblos de la Nueva España* (1550: f. 209r). García Pimentel (1897: 112-121,227-235).

En la década siguiente, entre aquellos aún pueblos de visita, fue fundada una nueva parroquia. Diego de Olvera fue el encargado de esta empresa, bajo la orden del arzobispo Montufar, quien le delegó la tarea de encargarse

dor Cervantes destinaba 600 tamemes para las minas de Amatepec y 200 para Acapulco, ver: Francisco González (1952: 557).

de la cristianización de estas poblaciones (Cano, 2017: 112-113). Fue en 1557 cuando se estableció en Atlapulco para fundar la parroquia a la que estarían sujetas las cabeceras de Tepexoyuca, Ocoyoacac, Coapanoaya, Capulhuac; así como sus barrios y estancias. Su labor de evangelización en estos territorios de la sierra de las Cruces duro dos años, de 1557 a 1559. Durante este tiempo además de encargarse del adoctrinamiento de los naturales, participó en la reorganización espacial que trajo consigo el primer proyecto de congregaciones.

El primer pueblo en congregarse fue Capulhuac en aquel año de la llegada de Olvera y después siguió Atlapulco en 1660.6 Tres años más tarde se intentó hacer lo mismo con Coapanoaya pero la política de reducirlos a un terreno llano fracasó ante la resistencia de los indios y el papel desempeñado por Pedro López de Buitrago, un cura mercenario conocido por estar más interesado en "adquirir hacienda" que en sus labores doctrinales (Cartas de indias, 1877: 212).7 De Ocoyoacac y Tepexoyuca no tenemos noticias sobre sus reducciones en esta primera etapa; no obstante, los informes del cura Pedro de Salamanca ¾párroco de Atlapulco y sus sujetos¾ realizados en 1569 y contenidos en la Descripción del arzobispado hecha en 1570, da cuenta de que fueron congregados y organizados en cabeceras, barrios y estancias. En Ocoyoacac fue designado como santo patrón a San Martín, obispo de Tours; y en su única estancia, ubicada dentro de la cabecera, "a un tiro de arcabuz", a Santiago Matamoros. En Tepexoyuca fue erigida en la cabecera una iglesia en nombre de San Gerónimo y en las ermitas correspondientes a sus tres estancias sujetas: la Asunción de María, los Reyes y San Sebastián (García Pimentel, 1897: 231-232).

En Atlapulco, según el informe de Salamanca, San Pedro y San Pablo eran los patrones de la iglesia principal. "A un tiro de arcabuz" se ubicó la ermita destinada a la devoción de la Invención de la Cruz. A un cuarto de legua se edificaron dos más, dedicadas a San Mateo y San Lorenzo. Una triada más, alejadas a una legua, se les asignaron las imágenes de La Magdalena, Santia-

[6] AGN, tierras, vol. 180, exp. 3, f. 5r-5v. AGN, mercedes, vol. 5, f. 138r.

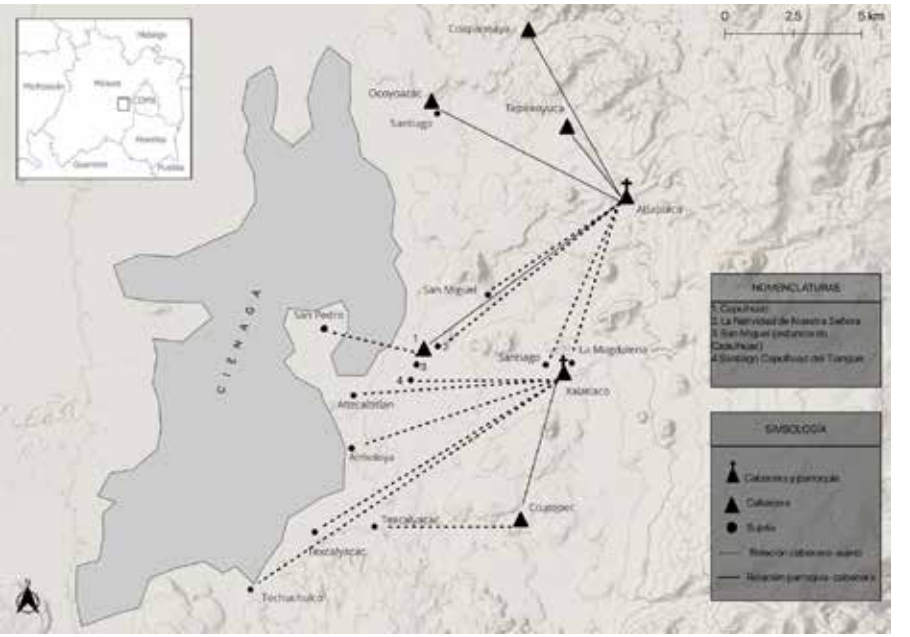
[7] Los estudios de Wood (1984) y Santiago (2023) han abordado el tema de la congregación fallida de Coapanoaya. No obstante, en ambos estudios se refiere a Pedro López de Buitrago como capellán de aquel lugar, sin embargo, se trataba del cura encargado de la parroquia ubicada en Atlapulco. Algunos datos biográficos se encuentran en Cartas de Indias (1877: 212).

go y San Miguel. Finalmente, a una legua y media, se encontraba la estancia nombrada la Natividad de Nuestra Señora (García Pimentel, 1987: 229).

Capulhuac, el primero en congregarse, como anteriormente vimos, quedó bajo la tutela de San Bartolomé, con una estancia dentro de la cabecera, dedicada a San Miguel y una más, a distancia de media legua, con San Pedro como patronímico (García Pimentel, 1987: 230). Coapanoaya se mantuvo establecido en las inmediaciones de dos cerros, distantes media legua uno del otro, en donde se edificaron dos ermitas, una para cada lugar, dedicadas a San Juan y San Francisco (García Pimentel, 1897: 232-233).

De esta manera, hacia 1570, quedaron configurados territorialmente los pueblos que formaban parte de la parroquia de Atlapulco, presidida por Pedro de Salamanca. Para estos tiempos Xalatlaco también se encontraba congregado. Tampoco tenemos noticia de este proceso, no obstante, tal parece que hacia 1558 la congregación también había reconfigurado la ocupación espacial de este lugar.[8] El santo titular, como vimos, era la Asunción de María. Los de sus sujetos no son nombrados en la relación arzobispal de 1570, sin embargo, sabemos por la pluma del cura Juan de Segura, que el territorio parroquial abarcaba los siguientes asentamientos: Almoloya (una legua al poniente), Texcaliacac (legua y media al poniente), Techuchulco (legua y tres cuartos al poniente), Capulhuac del tianguis (una legua al norte), y Atizcaltitlan (una legua al medio día) (García Pimentel, 1897: 113-114). De esta manera quedaron distribuidas cabeceras, barrios y estancias; creando el primer panorama de los pueblos hacia el último tercio del siglo XVI, el cual pronto volvería a sufrir algunos reajustes, con el segundo proceso de congregaciones llegando a los pueblos del oriente a principios del siglo XVII.

[8] En el proceso llevado en contra de Juan Teton (Reyes, 2001: 157-160), un indio macehual del pueblo de Michmaloyan, atrapado en Xalatlaco; se menciona el establecimiento de la población en las llanuras que atentó y fragmento la configuración territorial que anteriormente identificada a su altépetl.




Mapa 2. Parroquias, cabeceras y sujetos al oriente del valle de Toluca, 1570. Elaborado por Edwin Reza. Fuente: Luis García Pimentel (1987: 112-121, 227-235). No fue posible identificar la ubicación de San Francisco y Los Reyes, sujetos de Tepexoyuca; San Mateo y San Lorenzo de Atlapulco; así como Canahuitecoyan de Coatepe

## Reajustes territoriales: las consecuencias del segundo proceso de congregaciones, 1604-1605

A finales del siglo XVI, por orden de Felipe II, nuevamente se buscó congregar los caseríos de los indios. El virrey Luis de Velasco dio inició al proyecto a partir de cuatro objetivos: facilitar la administración religiosa, delimitar el espacio para otorgar mercedes reales a españoles, tener control sobre la recaudación del tributo y la organización de la mano de obra a través del repartimiento (Quezada, 1995: 48-49). Con su partida al virreinato del Perú su sucesor, Gaspar de Zúñiga Acevedo, tuvo que continuar con la empresa.

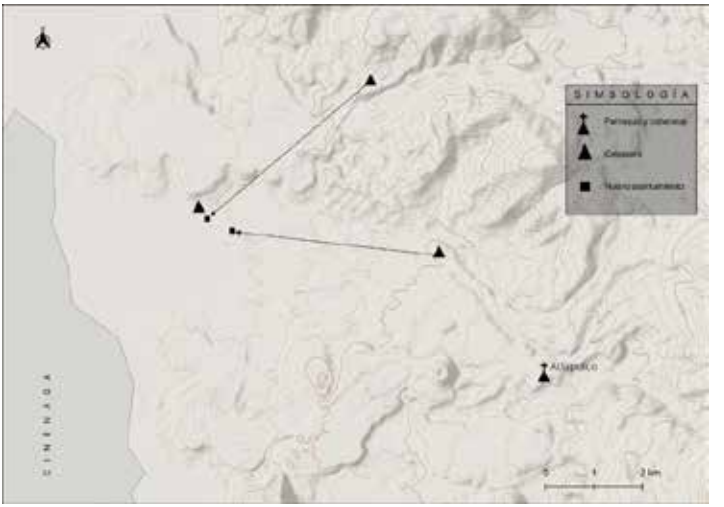
Fue hasta 1603 que comenzó el proyecto de reducciones en el oriente del valle de Toluca. En aquel año el virrey notificó a Juan Pardo de Lozada, juez de congregación, que los "principales y naturales de los pueblos de Tepexoyuca y Coapanoaya" le informaron que el juez que los demarcó les dio a entender que Tepexoyuca, Ocoyoacac y Atlapulco; debían quedarse en

su lugar pues en conjunto conformaban una doctrina. Es decir, los indios construyeron un discurso que aludía a la fundación de su parroquia en 1557 y a la reubicación territorial que sufrieron por el mismo año, en el marco del primer programa congregacional. La finalidad era mantenerse en los lugares en donde habían vivido desde entonces. Sin embargo, hacia 1603 se les notificó que tanto Coapanoaya como Tepexoyuca debían cambiar de asentamiento a Ocoyoacac o Atlapulco, según su elección. La noticia les molestó y decidieron hacer una propuesta en donde dos pueblos sufrirían, en mayor o menor medida, una reubicación: Tepexoyuca mantendría su lugar con la condición de que sus sujetos (la Asunción, los Reyes y San Sebastián) se ubicarían en dirección a Ocoyoacac, mientras que Coapanoaya abandonaría su antiguo asentamiento para ubicarse en ese mismo lugar y así llenar el hueco que había entre ambos pueblos. De esta manera quedaría conformada "una población junta", lo que facilitaría el adoctrinamiento del cura que vivía en Atlapulco por acortarse las distancias entre cada lugar. Tanto las autoridades como los indios quedaron conformes. El virrey mandó a Lozada a reubicar, con buena traza y policía, a Coapanoaya, San Juan (su sujeto), la Asunción, los Reyes y San Sebastián; desde las últimas casas de Ocoyoacac hacia Tepexoyuca.[9]

La singularidad de este caso llama la atención: en su mayoría las congregaciones removieron a los sujetos, no a las cabeceras (Santiago, 2023: 6-7). Por lo tanto, hubo algunos ajustes entre los que fueron rejuntados. Coapanoaya quedó aledaño a Ocoyoacac, su topónimo se vació de sentido: "puente de tablas" (Quautl=árbol/Madera, Panoayan=vado de rio) y el santo de su cabecera (San Francisco) no llegó a donde se estableció la nueva iglesia, en su lugar quedó la imagen de su estancia: San Juan. No perdió su estatus de pueblo, pero su gobierno quedó en manos de su ahora vecino.[10] Tepexoyuca cambió por completo, los 120 habitantes que había en sus estancias (la Asunción [100], los Reyes [10] y San Sebastián [10]) se mudaron cerca de Ocoyoacac, con todo y el topónimo que daba nombre al pueblo, por ello también quedó vacío de sentido, pues en su nuevo establecimiento no había

[9] AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 5, f. 4v.
[10] La traducción de Coapanoaya fue tomada de: Cecilio Robelo (1900: 72).

cercanamente un peñasco (Tepexitl=peñasco, yuca=forman, can=donde).[11] Construyeron un nuevo templo y colocaron la advocación de la estancia que anteriormente tenía más pobladores: la Asunción de María. En cambio, su cabecera se mantuvo en su antiguo lugar, "en donde se forma el peñasco", entre un paisaje de montañas y barrancas, a los pies de un promontorio de gran altura que llaman Hueyamalucan. Se quedaron al lado del santo titular que daba nombre a la antigua población: San Gerónimo, pero ahora con el topónimo de Acazulco.[12]



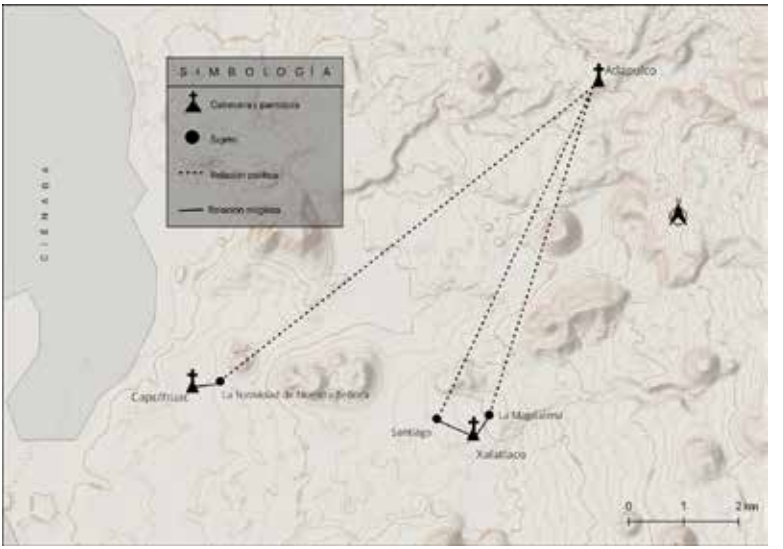

Mapa 3. Congregación de Coapanoaya y Tepexoyuca, 1603.
Elaborado por Edwin Reza. Fuente: AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 5, f. 4v.

Tepexoyuca mantuvo su título de pueblo, pero al igual que Coapanoaya, su gobierno quedó en manos de la cabecera de Ocoyoacac, formando una confederación en la que eran reconocidos uno o más caciques sin ninguna jerarquía de uno sobre otros, es decir, crearon una alianza entre ellos (Santiago, 2023: 26). No obstante, lo que más interesaba al juez de congregación era juntar a la población para facilitar la tarea del cura párroco que residía en Atlapulco y tal parece que así fue. Sin embargo, esto también cambiaría en los años siguientes, debido a las estancias que pasaron a manos de otras pa-

[11] La población de Tepexoyuca se menciona en: Luis García Pimentel (1897: 231-232). La traducción de Tepexoyuca fue tomada de Felipe Santiago Cortez (2023: 25).
[12] Otra hipótesis de la fragmentación entre Tepexoyuca y Acazulco se encuentra en: Felipe Santiago Cortez (2023: 29-31).

rroquias, durante este proceso de reducciones, como lo fueron Santa María Nativitas (Coaxusco) y Santiago Tilapa. Lozada notificó al primero de ellos que debían cambiar su establecimiento a las inmediaciones de su cabecera, en Atlapulco.

No obstante, los pobladores se resistieron bajo el argumento de que en sus tierras, ubicadas a más de dos leguas, tenían mucha fertilidad y comodidad. Además, debido a la cercanía que tenían con los del pueblo de Capulhuac se habían emparentado con ellos, "casi eran uno". Entonces propusieron congregarse con ellos para quedar bajo la tutela de los agustinos y así sucedió.[13] En el caso del segundo, Lozada permitió que se mantuvieran en su lugar, aunque anteriormente también les notificaron que debían mudarse a su cabecera. Ahora tenían el compromiso de juntarse con los de La Magdalena (otra de las estancias de Atlapulco) y asistir a la doctrina en la parroquia de Xalatlaco.[14] Aunque Coaxusco y Tilapa quedaron sujetos a doctrinas distintas, permanecieron bajo el gobierno de su antigua cabecera.




Mapa 4. Nuevas doctrinas de La Natividad, Santiago y La Magdalena, 1603
Elaborado por Edwin Reza. Fuente: AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 22, f. 13r. AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 108, f. 66v.

[13] AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 22, f. 13r.
[14] AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 108, f. 66v.

Xalatlaco tuvo un proceso distinto. Don Juan de Altamirano, yerno del virrey y propietario de la hacienda de Atenco, hizo la relación de lo que debía acontecer en la congregación de este lugar. Mencionó que estaba destinado a ser dividido en dos pueblos distintos, sin embargo, esto provocaría problemas al encomendero, es decir, a su suegro. Además, la "poca gente" no tendría como solventar los gastos de una doctrina, por tanto, decidió que era mejor mandar a un cura auxiliar para que ayudara al párroco en sus tareas y así no molestaría a los naturales.[15] Por supuesto, sus intenciones eran evitar la fragmentación del tributo que recibía el virrey en turno, por tanto, se respetó el lugar de asentamiento de los pobladores y se impidió la división del partido. La duda no se hace esperar ¿por qué había planes de fragmentar al pueblo? Tal parece que este fue el inicio de un problema que será recurrente entre el entonces Santiago Capulhuac del Tianguis ¾ más tarde conocido como Santiago Tianguistenco¾ y Xalatlaco. En donde los pobladores de Santiago, por una fuerte migración española, buscaron ser un pueblo aparte, distinguirse de la república de indios de Xalatlaco, situación que será reavivada con intensidad en el siglo XVIII. Mientras tanto, se aprobó la llegada de un cura auxiliar, motivo que más tarde dará origen a la formación de una vicaría en este lugar.

En este mismo año de 1603 hubo otras notificaciones de congregación que no tuvieron mayor impacto, cambiar de lugar algunas casas, llenar algunos huecos o mantener su lugar para servir de guardarraya ante la expansión de la hacienda y evitar los problemas suscitados por las cabezas de ganado, como fue el caso de San Pedro, sujeto de Capulhuac, ubicado en colindancia a la estancia del mismo Don Juan de Altamirano con quien recurrentemente tenían problema porque sus animales pastaban en las sementeras del pueblo (De la Torre, 1995: 255).[16]

El saldo de las congregaciones no terminó aquí. En Julio del siguiente año el cura de Xalatlaco se vio envuelto en un pleito con uno de los alcaldes que estaba al frente de la estancia de San Mateo Texcalyacac y con un indio

[15] AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 10, f. 6v-7r.

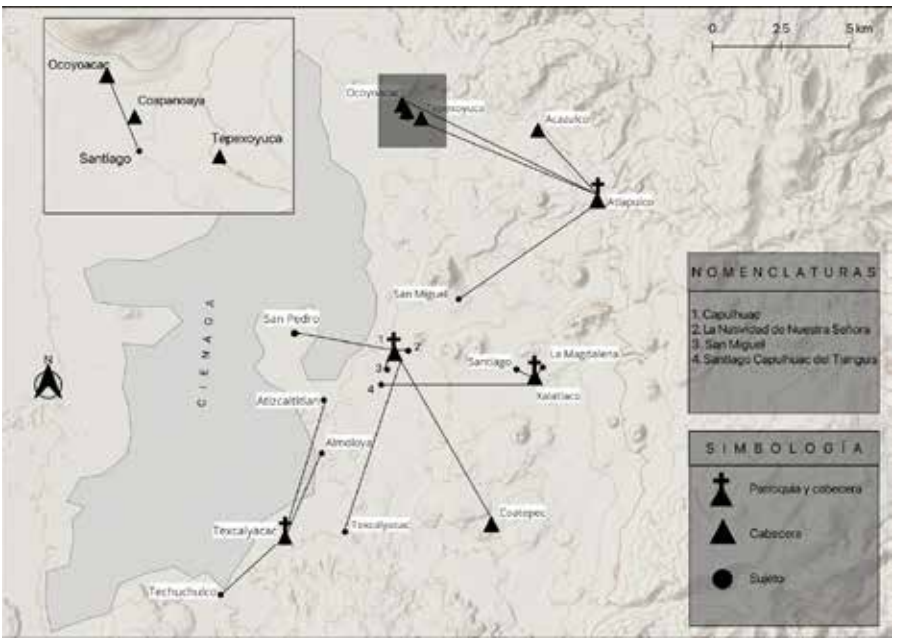
[16] Atlapulco y Santiago Capulhuac del Tianguis fueron dos lugares en donde se pidió el derribo de algunas casas porque se encontraban fuera de policía. En el primer caso se señaló esperar a que los indios recogieran las cosechas. En el segundo se decidió no removerlas siempre y cuando en adelante se poblara en los huecos existentes. Ver: AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 66, f. 43v-44r y AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 95, f. 92v, respectivamente.

principal del mismo lugar, llamado Lucas de Luna. El problema comenzó porque los "naturales y principales" de Texcalyacac fueron a pedir "doctrina para la nueva congregación".[17] Es decir, solicitaron erigirse como una parroquia aparte de Xalatlaco, lo que provocó molestia en el cura porque dejaría de recibir las contribuciones tanto de este lugar como de los que quedarían bajo su tutela. Entonces decidió encarcelar al alcalde y a Lucas de Luna, pero en una maniobra de habilidad el indio principal logró escapar, huyó a la ciudad de México para informar sobre lo sucedido, solicitó amparo en su alcalde mayor para que ninguna persona los molestara. El virrey, enterado de lo sucedido, mandó que todos aquellos que fueron apresados se liberaran, además de prohibir algún acto de venganza contra ellos. Pidió se hiciera relación de lo sucedido en donde se dijese el motivo del encarcelamiento de los naturales y se enviara a la "sala de las congregaciones".[18] Tal parece que todo fue en favor de los habitantes de Texcalyacac, pues unos cuantos años después llegó Gaspar de Praves como cura beneficiado de la nueva parroquia (Cano, 2017: 817). Con ello el grupo de principales logró su cometido, al igual que los demás pueblos que, a través de sus representantes, lograron negociar a su conveniencia. Durante este proceso los santos fueron sus mejores aliados. La cercanía a una iglesia parroquial fue el mejor pretexto para proteger su tierra, fuente de trabajo, economía e identidad. Los encomenderos y hacendados también tuvieron influencia, todos protegieron sus intereses.

El saldo de las congregaciones cambió buena parte de paisaje de los pueblos, se removieron casas, se comenzó la construcción de nuevas iglesias, se originaron nuevas relaciones sociales, se trastocó el sentimiento de pertenencia de quienes tuvieron que abandonar su antiguo asentamiento y con ello comenzó a construirse una memoria, una historia, que tendrá como escenario su nuevo territorio. Aquellos que cambiaron de parroquia entrelazaron su cotidianidad con dos lugares a la vez: el pueblo en donde se encontraba la iglesia a donde tenían que acudir y la cabecera a la que estaban sujetos, fueron el puente de unión entre dos lugares diferentes. Hacia 1604 los habitantes del oriente del valle de Toluca ya no estaban bajo el cuidado de dos parroquias sino de cuatro: Atlapulco, Xalatlaco, Capulhuac y Texcal-

[17] AGN, congregaciones, vol.1, exp. 228, f. 113v.
[18] AGN, congregaciones, vol.1, exp. 228, f. 114r.

yacac, aunque no será definitivo poco cambiará, las transformaciones que sufrirá serán por los barrios surgidos en las décadas siguientes.




Mapa 5. Parroquias del oriente del valle de Toluca, ca. 1604.
Elaborado por Edwin Reza. Fuente: AGN, congregaciones, vol. 1, exp. 5, 10, 22, 66, 95, 107, 108, 228.

## El tiempo de las nuevas fundaciones: contextos, motivos y actores. Ca. 1620-1670

Como lo mencionamos al comienzo: hablar del uso de los santos como símbolos de resistencia es hablar de un cambio de actitudes de la población frente a la religión, fenómeno que relacionamos con la debacle y posterior recuperación demográfica de los pueblos. Pues con el descenso poblacional los conocimientos y prácticas ancestrales tambalearon en su existencia. Los sobrevivientes se convirtieron en los portavoces de la tradición, de la memoria, la cultura; que trataron de adaptar a los escenarios de su presente. Los cambios fueron conjuntos, indisociables, aunque a ritmos disparejos. En el andar de la recuperación demográfica, la hibridación étnica conjuntó conocimientos, técnicas, cosmovisiones que devinieron paulatinamente en una

sociedad pueblerina cada vez más compleja social, cultural y religiosamente. Esto quiere decir que sus comportamientos frente a la religión cambiaron a medida que los pueblos fueron consolidando su territorialidad hasta los años 1670.

Si hablamos de un cambio de actitudes frente a la religión también hablamos de una sociedad transformada que los diferenciaba cada vez más de su otrora del siglo anterior. El inicio, como señalamos, comenzó con la reorganización territorial y administrativa (tanto política como religiosa) que trajo consigo las ordenes de congregación de 1604. El paisaje comenzó su transformación, no solo por los caseríos que fueron reubicados o las iglesias que fueron mudadas a nuevos espacios, sino también por los quehaceres cotidianos de sus habitantes que desarrollaron en los lugares asignados. De esto solo tenemos dos indicios. El primero aparece en un acta de bautizo de un indio de Capulhuac, del barrio de San Miguel: el 11 de enero de 1621 un tal Marcos llevó a su hijo a la iglesia parroquial para liberarlo del pecado original. En el libro de bautizos fray Juan de Castro registró al padre como "panadero".[19]

La aparición de este oficio es una pequeña huella que refleja un cambio relevante. Podríamos considerar esto como un reflejo de la siembra del cereal en las tierras frías y fértiles de Capulhuac, en donde también abundaba el agua necesaria para su crecimiento. También la posesión de herramientas como de animales, para arar, sembrar, cosechar y un molino para obtener la materia prima; sin olvidar la mano de obra para todo este proceso (León, 2016: 45-46). Sin embargo, se trataba más bien de un modesto panadero que no alcanzaba la apócope de "don", por tanto, es más probable que adquiriera la harina en Toluca, lugar en donde prosperó su cultivo, y en su pueblo únicamente se dedicara a hornear y vender, tal vez al cura para las ostias de la comunión o algún viajero que atravesara por su pueblo (Menegus, 1991: 22; Lockhart, 1991: 65). Aun así, su labor implicaba un conjunto de saberes que lo diferenciaban de sus coterráneos agricultores, por ende, su estilo de vida era distinto, tanto que se distinguía entre la población.

[19] Archivo Parroquial de San Bartolomé Capulhuac (en adelante) APSBC, bautizos, vol. 1, años 1606-1642, s.f. Es un libro revuelto que comienza su registro con los bautizos de Santa María Coaxusco hasta 1639, después cambia a los registros de la parroquia de Capulhuac.

El segundo caso no es ajeno al del panadero, pero no es una huella, más bien se trata de una ceniza. El 3 de septiembre de 1622 el arzobispo Juan Pérez de la Serna, como parte de la visita de su obispado, llegó al pueblo de Xalatlaco en donde estuvo cuatro días. Para saciar el hambre del mitrado, el gobernador junto con los alcaldes y principales se ocuparon de dar 12 gallinas de la tierra, 12 de castilla, 12 pollos, dos anegas de maíz, dos arrobas de vino, tres carneros, dos jamones y una arroba de manteca.[20] ¿Este conjunto de animales y productos son sinónimo de una sociedad organizada por el trabajo y jerarquizada por el consumo de alimentos? Es probable. Lo mismo que el panadero, aquel que cuidaba las gallinas poseía un saber-hacer diferente al del pastor o el agricultor. Los productos del cerdo, seguramente, eran conseguidos en Toluca (Menegus, 1991: 22-24). Mientras que el vino podía llegar en las recuas de los arrieros que visitaban otras latitudes. En todo esto es visible tanto los trabajos en el pueblo como sus conexiones comerciales, además de un conjunto de mercancías que circulaban y podían ser consumidas por unos cuantos, tal vez únicamente entre los mismos alcaldes, gobernadores o principales.

Dentro de todo este fenómeno de cambio en su ser profundo se presentó otra característica que avisa una coyuntura entre pasado y presente. Los apellidos indígenas, a medida que avanza el tiempo, desaparecen en las actas matrimoniales. En el caso de Ocoyoacac entre 1636 y 1656 únicamente hubo ocho personas que aun tenían un apellido indígena.[21] Mientras que, en Atlapulco, lugar de la antigua parroquia, en el periodo 1626-1649, 84 personas tenían apellido indígena, mientras que en las dos décadas siguientes solo hubo 13.[22] ¿Qué refleja todo esto? Un proceso de cambio en el ser profundo de los pueblos. El traslado de un nombre con aspectos mesoamericanos a uno completamente castellano representa la transición de una sociedad a otra que cada vez se aleja más de sus antepasados y el mundo en que vivieron. Se trata, entonces, de una transformación tanto de actitudes como de

[20] Archivo Parroquial La Asunción Xalatlaco (en adelante APAX), defunciones, vol. 1, exp. 8, años 1599-1669, f. 83r.

[21] Archivo Parroquia San Martín Ocoyoacac (en adelante APSMO), matrimonios, vol. 3, años 1636-1671, fs. 1r-24v. El conteo fue realizado en 500 actas de matrimonios. Optamos por este rubro y no por el de bautizos porque el auxiliar del cura solo se limitaba a registrar al recién nacido con el nombre español, sin el apellido y en el caso matrimonial se registraban con ambos.

[22] APSMO, matrimonios, vol. 2, años 1626-1657, f. 4r-16v.

conductas que abarcan lo cotidiano, por ende, también sus comportamientos, prácticas y creencias en torno a la religión, es decir: su religiosidad.

Fue entonces que los santos ganaron terreno entre los fieles, se convirtieron en una parte fundamental de su universo de creencias. Las devociones que tenían unos y otros, salieron a flote en los nombres que les asignaron a sus vástagos en el momento del bautismo. No obstante, algunos de los onomásticos, como vimos anteriormente, se enmarcaban en la popularidad o las modas que cada época marcaba para llamar a los recién nacidos, fueran niños o niñas (Boyd-Bowman, 1970: 13-14). De 1580 a 1620 o 1660 el panorama no había cambiado notablemente. Los nombres procedentes del Nuevo Testamento y difundidos en el oriente del valle de Toluca en la etapa evangelizadora, así como en los primeros tiempos de su secularización, todavía imperaban. Sin embargo, las lógicas internas, profundas; comenzaban a tomar rumbos diferentes en comparación con las otroras sociedades del siglo XVI. Mientras que en tiempos de la evangelización los indios se bautizaban en masa, con nombres impuestos o, en el mejor de los casos, bajo elección propia buscaron posicionarse en aquella sociedad en reestructuración a partir de la obtención del nombre de algún conquistador, religiosos o encomendero (Lesbre, 2005: 389-403; Dominic, 2019: 948-949). A partir de los años 1620 los niños comienzan a ser bautizados con el nombre del santo del barrio al que pertenecen o, en algunos casos, al del santo titular de la parroquia. También el día de su nacimiento o el de su bautizo tuvo influencia, aunque no fue determinante. Finalmente, la devoción particular fue la que más fuerza tomo, sobre todo en un ambiente constantemente amenazado por fuertes lluvia y recurrentes temblores.[23]

Entonces, fue en este tiempo, en las décadas que siguieron a 1620, en donde los santos patrones comenzaron a ser vistos bajo las lógicas tridentinas: no se trataba del culto a una imagen en si misma sino de una reliquia de quien se representaba, por lo tanto, rendirle devoción era entablar un diálogo directo y así poder pedir su intercesión en la búsqueda de adversidades personales o colectivas (Belting, 2009: 595, 721; Po-Chia Hsia, 2010: 169-

[23] Temblores y lluvias amenazaron a los pueblos al grado de llegar a destruir sus iglesias. Ver: AGN, indios, vol. 17, exp. 32, f. 53r. Por lo tanto, uno de los santos mayormente venerados y asignados a los recién nacidos fue el de San Nicolás, patrón asociado como apaciguador de los embates que sufrían (Ragon, 2002: 369).

171). Asimismo, bautizar a los recién nacidos con sus nombres era ponerlos bajo su protección (Rubial, 2019: 32). Por ende, también era incentivar y perpetuar devociones de una generación a otra.

Si hablamos de cambios en las actitudes religiosas entonces hablamos de una circulación de influencias entre la sociedad, los ministros de la iglesia y la religión, que entre sus idas y venidas transformaron la religiosidad de los pueblos; en donde los curas desempeñaron un papel relevante, no sólo como los representantes de una institución, sino por su manera de comportarse en sus tareas religiosas y acciones mundanas. ¿Qué podría decirse de Diego Gutiérrez de Bocanegra, cura beneficiado de Xalatlaco? Únicamente señalamientos que ensalzaran su figura como beneficiado. Por lo menos así quedó registrado en los dos autos de visita que hicieron a Xalatlaco Juan de la Serna (1622) y Francisco de Soto Mayor (1626).[24] En una "pesquisa secreta de vida y costumbres", se preguntó a gobernadores, alcaldes y principales, sobre el desempeño de Bocanegra. Ninguno titubeó en su respuesta: afirmaron que era de buenas costumbres, celoso del servicio de Dios; además, era cuidadoso en la administración de los sacramentos y buen maestro de la doctrina cristiana. En otras palabras, "estaban muy contentos con él".[25] Tres décadas estuvo en esta parroquia, hasta el 11 de noviembre de 1630, tiempo en que la muerte lo arribó (Cano, 2017: 328). Mientras se designaba otro beneficiado para la parroquia, distintos curas estuvieron al tanto de la población, entre ellos Gregorio Martín de Guijo, Pero Mexia de León (del partido de Texcalyacac) y el vicario Francisco de Avendaño (que seguramente residía en Tianguistenco).[26]

Un año después de la muerte de Bocanegra, el arzobispo Francisco Manzo y Zúñiga nombró a Jacinto de la Serna como beneficiado de Xalatlaco, en noviembre de 1631 (Cano, 2017, 520). Su estancia fue corta, de apenas unos tres años. No obstante, desde su llegada puso todo su empeño en el cuidado de los fieles. Asimismo, procuró el cuidado, aseo y ornamentación de la iglesia. La cual, entre otras cosas, poseía "14 tableros de diversos santos, de tabla y pincel", lámparas y relicarios de plata y un baldaquín para el

[24] APAX, defunciones, vol.1, exp. 8, años 1599-1669, f. 82v, 84r.
[25] APAX, defunciones, vol.1, exp. 8, años 1599-1669, f. 84r.
[26] APAX, matrimonios, vol. 1, exp. 8, años 1580-1651, f. 126r-127v.

Santísimo. Asimismo, Serna se encargó de donar una cruz de ébano con remates de plata, así como un "altarcito colorado" en donde la colocó.[27] Pero no sólo eso, también impulsó la devoción, por medio de retablos, del Cristo de la Columna, san Pedro, la Virgen del Rosario y la de Guadalupe.[28]

Las acciones de este cura se vuelven un claro ejemplo de la circulación devocional entre la ciudad y el campo. Así como el papel de los beneficiados en la conformación de la religiosidad de los pueblos. Por aquellos años en que Serna era párroco de Xalatlaco, la Virgen de Guadalupe apenas comenzaba a cobrar devoción en la ciudad de México como intercesora ante las inundaciones ocurridas en 1629. No obstante, desde 1613 y, con mayor fuerza, en 1622 inició su promoción por iniciativa del arzobispo Juan Pérez de la Serna (Rubial, 2010: 182-183; Wobeser, 2020: 87-88). La llegada de esta imagen a Xalatlaco no causó una piedad inmediata, mucho menos un cambio en su ser profundo. No obstante, la semilla de una nueva devoción ¾junto con las demás¾ quedó sembrada; florecerá con el paso del tiempo, a medida que la población se convenza de sus intercesiones milagrosas como apaciguadora de sus temores, problemas y aflicciones.

Hemos señalado que este cambio en las actitudes frente a la religión llegó acompañado de una metamorfosis conjunta del mundo rural y como tal, esa sociedad transformó sus espacios vitales y los protegió frente a la amenaza de la hacienda que para la temporalidad que hemos mencionado, se hallaba en expansión. Tanto los santos como sus devociones nuevamente salieron a flote, para dar nombre a nuevos barrios que surgieron en esta época, consolidando el territorio de los pueblos.

La información sobre sus fundaciones es nula, pequeños indicios son los que tenemos de su aparición a medida que avanza el tiempo. Sabemos que se tratan de barrios nuevos porque en las Descripciones del arzobispado de 1570, en donde se hizo una relación de las capillas entonces existentes, que daban nombre a barrios y estancias, no hubo ninguna de las que aparecen a partir de 1630 (García Pimentel, 1897: 229-233). La primera de la que tenemos noticias es aquella que los indios de San Pedro (Cholula) necesi-

[27] APAX, defunciones, vol.1, exp. 8, años 1599-1669, f. 85v-86r.
[28] APAX, defunciones, vol.1, exp. 8, años 1599-1669, f. 86r-87r.

taban ornamentar hacia 1633, por eso consideramos que se trataba de un barrio nuevo (también identificado como pueblo), pues los naturales habían donado tierras y ganado para que, por medio de las cosechas, los esquilmos y el ganado de cerda, poderla mantener.29 Este indicio lo encontramos en un documento producido por un conflicto de los de Cholula contra el gobernador Bernabé de Santiago y su mano derecha, el regidor Domingo Hernández.

La querella contra los integrantes del cabildo alcanzó su punto más álgido cuando los naturales de Cholula revelaron que Domingo Hernández debía 174 anegas de maíz que ellos sembraron en 1632 para su iglesia (¿recién construida?) y culto divino. El regidor tomó el producto de la siembra con el pretexto de comprar frontales y "otras cosas" para el templo. De igual manera, mandaba a esquilar las ovejas que eran propiedad de la iglesia, algunos de los vellones eran vendidos en cuatro tomines; otros eran mandados al gobernador Bernabé de Santiago y al fiscal Andrés de la Cruz, "para que les armen pleito y los traigan de a quietos".[30] Por supuesto, de las ganancias nunca se supo nada ni de los ornamentos. Por otros pleitos sucedidos por los mismos años sabemos que el gobernador y sus compinches utilizaban sus cargos, así como la amistad que tenían con el cura Andrés Pérez de la Cámara, para hacerse de bienes y servicios, generalmente a costa de la iglesia.[31]

Este mismo conflicto es el que nos brinda la huella de un barrio que también consideramos de recién aparición, llamado "de Santa María", en donde se venera a la Asunción de María. Dos indios que testifican a favor de los naturales de Cholula dicen ser de este lugar.[32] En los registros bautismales este sitio aparece hasta 1645, tanto en el libro de Ocoyoacac como de Coapanoaya.[33] Por lo tanto ¿podemos considerar que los tiempos del pleito de Cholula también eran cercanos a la erección de su iglesia? Es probable, pero

[29] AGN, criminal, vol. 148, exp. 5, f. 61r-v.
[30] AGN, criminal, vol. 148, exp. 5, 61v, 63r.
[31] AGN, procesos civiles, caja 174, exp. 5781, f. 1r-2v. El caso de Andrés Pérez de la Cámara muestra que los curas también podían intentar frenar devociones. El caso de Cholula no esclarece bien su participación pues, aunque es un conflicto que le concernía, no se hizo presente. Probablemente había intereses económicos de por medio. Su manera de actuar como supresor de devociones se hizo manifiesta en un conflicto entablado contra un trío de indios que buscaban colocar una imagen de la Inmaculada Concepción en la iglesia parroquial. Ver: AGN, inquisición, vol. 1586B, exp. 299, f. 1r.
[32] AGN, criminal, vol. 148, exp. 5, f. 65r.
[33] APSMO, bautizos, vol. 4, años 1636-1663, f. 28v-29v.

la falta de evidencia no nos permite fechar con precisión y esclarecer los motivos.

Finalmente, otro caso de una nueva iglesia-capilla sale a la luz gracias a los libros sacramentales. En un acta de matrimonio fechada en 1663 se menciona que uno de los contrayentes es del barrio de "San Antón", devoción impulsada por el cura Iñigo Cerón, antecesor de Andrés Pérez de la Cámara, pues al fallecer en 1618 donó a la antigua cabecera parroquial ubicada en Atlapulco, "un lienzo de san Antonio con un marco dorado".[34] Con el traslado de la sede parroquial a Ocoyoacac, probablemente el lienzo también fue mudado de lugar y al paso de los años cobró relevancia entre los pobladores, siendo este un reflejo de una devoción creciente al ritmo de una sociedad cambiante, que ya no es únicamente agricultora sino también ganadera; en otras palabras, campesina y como tal, buscan la protección de sí mismos pero también de sus animales, por lo tanto, San Antonio con su fama de protector de ganados (Caro, 1985: 351), formó parte de una devoción colectiva que fue consolidada cuando se edificó una capilla en su nombre, colindante al barrio de Santa María, para resguardar su imagen.[35]

A partir de este fenómeno surge una interrogante en torno a la promoción de las imágenes que dieron nombre a las nuevas fundaciones. De San Antonio sabemos que fue llevado por el cura Junguito. Pero de San Pedro y la Asunción de María no tenemos noticia. ¿Es posible que Andrés Pérez de la Cámara les diera promoción? La respuesta se antoja negativa si tenemos en cuenta los problemas señalados que tuvieron los de Cholula para ornamentar su iglesia, en donde el cura no intervino. O la prohibición de la devoción a la Inmaculada Concepción. Por lo tanto, debemos hacer un poco de balance sobre la idea en torno a la figura de los curas como sembradores devocionales. En el caso del oriente del valle de Toluca hubo una constante circulación de religiosos que debieron contribuir a la difusión y consolidación de la piedad de las imágenes que dieron pie a los nuevos barrios. Específicamente en Ocoyoacac fueron alrededor de 23 curas los que pisaron el beneficio de Andrés Pérez de la Cámara, a veces de manera temporal, otra

[34] AGN, bienes nacionales, vol. 744, exp. 8, f. 17r-v.

[35] Actualmente la capilla de San Antonio es el única que, en vez de poseer una imagen en bulto del santo, es una imagen (o lienzo) enmarcada en tonos dorados.

de forma intermitente.[36] Aunque es posible que la influencia llegara con estos personajes, no debemos dejar de lado la relevancia de la arriera, pues el viajar a otros pueblos o ciudad, el mirar otros mundos, también traía de regreso nuevas ideas, nuevas devociones.

La conjetura en torno a la emergencia de estos tres lugares la hemos anunciado ya, la protección de un territorio que señalaran como parte de sus posesiones desde tiempo inmemorial. ¿Qué mejor vía de protección de su espacio vital que la erección de una iglesia y la veneración del santo patrón? De esta manera, todo aquel que buscara apropiarse de sus tierras tendría también que hacer frente a quien eran encomendadas su cuidado: los santos. Finalmente, frente a las políticas en torno a la composición de tierras, resurgida a mediados del siglo XVII y reiterada en diferentes años hasta el final de la época colonial (Menegus, 1989: 207-213; Menegus, 2022, 374), vieron la posibilidad de recurrir a la elaboración de sus *Títulos* en la década de 1670, en donde narraron la existencia de estos lugares desde el siglo XVI.[37]

A todo este conjunto falta agregar el caso de Xalatlaco, la otra parroquia que vio la erección de una iglesia que formó un nuevo barrio. En los albores de la década de 1670 "se fabricó una iglesia nueva" dedicada a la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe. En su interior se colocaron un retablo de la Virgen, otro de "una efigie de Cristo Señor Nuestro" y uno más de San Francisco.[38] ¿En 40 años se formaliza una devoción? La interrogante parece ociosa, más no lo es, pues en 1631 cuando Jacinto de la Serna fue elegido cura beneficiado de Xalatlaco, se encargó de promover la imagen de Guadalupe a través de un cuadro que fue colocado en la iglesia parroquial, como vimos anteriormente. Cuatro décadas después los pobladores se encargaron de edificar una ermita que comenzó a funcionar después de que el arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera les concediera una licencia para poder realizar el sacrificio de la misa.[39] Así fue como se dio inicio a un nuevo barrio que años más tarde será identificado como "pueblo nuevo"; resultado de una circulación de influencias entre los portentos de una imagen, la devoción de un

[36] APSMO, bautizos, vol. 2, años 1611-1636, f. 1r-18v; bautizos, vol. 3, 1626-1679, f. 1v-33r; bautizos, vol. 4, años 1636-1663, f. 1r-34v; bautizos, vol. 5, años 1636-1673, f. 1r-31v;

[37] AGN, tierras, vol. 2998, exp. 3A, f. 127v.

[38] APAX, bautizos, vol. 3, exp. 8, años 1653-1684, f. f. 1v.

[39] Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), libros de visita, caja 1966, libro 1, f. 252r.

cura, la influencia de la ciudad sobre el campo y la aceptación de un santo que logró apaciguar los miedos y aflicciones de un pueblo.[40]

## Consideraciones finales: el fin de una época, un último apunte sobre los pueblos hacia finales del siglo XVII

Con las fundaciones que acabamos de señalar termina la etapa que denominamos como de consolidación territorial de los pueblos. Con esto no queremos decir que no hayan sufrido transformaciones en el siglo siguiente, no obstante, para el siglo XVIII las variaciones del espacio corresponderán, más bien, a los procesos de fragmentación entre cabeceras y sujetos que darán como origen los pueblos de segunda y tercera generación (García Martínez, 1987: 259-305). Por lo tanto, el surgimiento de los barrios señalados corresponde a nuevas fundaciones que consolidaron el espacio de los pueblos. El fenómeno, como apuntamos en nuestra hipótesis y tratamos de demostrar, fue parte de un cambio en conjunto: desde la recuperación demográficas hasta las actitudes frente a la religión, en donde los santos ganaron terreno como intercesores y apaciguadores tanto de sus problemáticas como de sus incertidumbres. Es decir, comenzaron a formar parte relevante de las lógicas profundas que guiaban la vida cotidiana de los pueblos. El resultado de esto fue utilizar la devoción de una imagen para proteger un territorio que, con el paso de los años, argumentaran les pertenecía desde tiempo inmemorial. Por supuesto, la construcción de la iglesia, así como la celebración de la fiesta anual del santo, servirán como herramientas legitimadoras de sus posesiones, las cuales después serán incluidas en sus *Títulos*, memorias que serán utilizadas para hacer frente a quienes quisieran adueñarse de su espacio vital.

Finalmente, no debemos olvidar la relevancia de la circulación de influencias entre sociedad y religión que fueron decisivas, en este caso, en la difusión de devociones que llegaron de otros lados, de la mano de los curas o a lomo de mula con los arrieros. Así como de otros personajes que fueron decisivos en todo este drama, desde los encomenderos como Leonel de Cervantes hasta quienes elaboraron los *Títulos* que legitimarían su terri-

[40] Tal parece que fue un fenómeno común llamar "pueblos" a los barrios más alejados de la cabecera, como fue en el caso de Guadalupe Yancuictlalpan o San Pedro Cholula, sujetos de Xalatlaco y Ocoyoacac, respectivamente.

torio.[41] Todo esto fueron piezas claves en la consolidación territorial de las parroquias y en la conformación de la religiosidad de cara al porvenir del siglo XVIII.

[41] Existen diferentes estudios de personajes que se dedicaron a la manufactura de estos documentos, quienes consideramos estuvieron implicados en la elaboración del Título perteneciente a Ocoyoacac. Ver: Stephanie Wood (1987: 472-485; 1989: 245-268) y María Castañeda (2017).

## Referencias

Aguirre, Rodolfo (2022), *Un camino difícil. La instauración de un régimen parroquial en el arzobispado de México,* México, UNAM/IISUE.

Álvarez, Víctor (1975), *Diccionario de conquistadores,* México, INAH.

Belting, Hans (2009), *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*, España, Akal.

Boyd-Bowman, Peter (1970), "Los nombres de pila en México desde 1540 hasta 1950", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 19, pp. 12-48.

Cano, Antonio (2017), *El clero secular en la diócesis de México*, México, Universidad Pontificia/El Colegio de Michoacán.

Caro, Julio (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, España, Sarpe.

Castañeda, María (2017), *Verdades y mentiras en torno a don Diego de Mendoza Austria Moctezuma*, México, UNAM/El Colegio Mexiquense.

Dominic, Ryan (2019), "Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista", en *Historia Mexicana*, núm. 68 (3), p. 943-1000.

García Pimentel, Luis (1897), *Descripción del arzobispado hecha en 1570,* México, José Terrazas e Hijas.

García Martínez, Bernardo (1987), *Los pueblos de la sierra,* México, El Colegio de México.

García Castro, René (1999), *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca,* México, El Colegio Mexiquense/CIESAS.

Gerhard, Peter (1977), "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana,* vol. 26 (103), p. 347-395.

Gerhard, Peter (1992), *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales,* México, UANM.

González, Gerardo (2013), *Señoríos, pueblos y comunidades*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

González, Francisco (1952), *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI,* México, Archivo General de la Nación.

Grijalva, Fray Juan de (1985), *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa.

León, René de (2016), "El cultivo de trigo en la Nueva Galicia durante el siglo XVII", en *Secuencia,* núm. 96, pp. 39-76.

Lesbre, Patrick (2005), "Onomastique Indienne coloniale: Tezcoco (Mexique central, XVIe siècle)", en Michel Bertrand (Dir.), *Pouvoir de la famille, familles des pouvoir*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, p. 389-403.

Lockhart, James (1991), "Españoles entre indios: Toluca a finales del siglo XVI", en Manuel Miño (Comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades. Los valles de México y Toluca entre 1530 y 1919*, México, CONACULTA.

Maldavsky, Aliocha (2011), "Les encomenderos et l'evangélisation des Indiens dans le Perú colonial. "Noblese" et propagation de la foi au XVIe siècle" en Ariane Boltonsky y Frank Mercier (coords.), *Le salut per les armes. Noblesse et défense de l'ortodoxie (XIIIe-XVIIIe),* Presses Universitaire De Remmes, p. 239-250

Menegus, Margarita (1989), "Los Títulos Primordiales de los pueblos de indios", en *Estudis. Revista de Historia Moderna,* núm. 20, pp. 207-230.

Menegus, Margarita (1991), "La organización económico-espacial del valle del trabajo indígena en el valle de Toluca, 1530-1630", en Manuel Miño (Comp.), *Haciendas, pueblos y comunidades. Los valles de México y Toluca entre 1530 y 1919*, México, CONACULTA, pp. 21-49.

Menegus, Margarita (2022), "Las composiciones de tierras en el centro de Nueva España y en Oaxaca. La fabricación de nuevos títulos de propiedad indígena", en Eduardo Carrera y Manuel Pérez (Coords.), *En todos los rincones imperiales. Apropiaciones de tierras baldías y composiciones de propiedades agrarias en América y Filipinas (siglos XVI-XIX),* México, El Colegio de México, pp. 367-393.

Ministerio de Fomento (1877), *Cartas de indias*, España, Imprenta de Manuel Hernández.

Po-Chia Hsia, Roonie (2010), *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, España, Akal.

Quezada, Noemí (1995), "Congregación de indios y grupos étnicos. El caso del valle de Toluca y zonas aledañas", en *Revista Complutense de Historia de América,* núm. 21, p. 141-165.

Ragon, Pierre (2002), "Los santos patronos de las ciudades del México central", *Historia Mexicana*, vol. 52, núm. 3, pp. 361-389.

Reyes, Luis (2001), *¿Cómo te confundes? ¿A caso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, CIESAS.

Robelo, Cecilio (1900), *Nombres geográficos indígenas del Estado de México*, México, Luis Miranda Impresor.

Rubial, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rubial, Antonio (2019), "El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno", en Gisella Von Wobeser *et all* (Coords.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, México, UNAM, pp. 13-58

Santiago Cortez, Felipe (2023), "¿La congregación entre pueblos? Un problema histórico entre Ocoyoacac, Tepexoyuca y Coapanoaya, al oriente del valle de Toluca", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 69, p. 5-39.

Wobeser, Gisela von (2020), *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe, 1521-1688,* México, Fondo de Cultura Económica.

Wood, Stephanie (1987), "Pedro Villafranca y Juana Gertrudis Navarrete: falsificador de Títulos y su viuda (Nueva España, siglo XVIII", en David Sweet y Gary Nash (Comp.), *Lucha por la supervivencia en la América Colonial,* México, Fondo de Cultura Económica, p. 472-485

Wood, Stephanie (1989), "Don Diego García de Mendoza Moctezuma: A Techialoyan Mastermind?", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 19, p. 245-268.

Zavala, Silvio (1984), *El servicio personal de los indios*, México, Tomo 1, El Colegio de México/El Colegio Nacional.

Zavala, Silvio (1984), *Tributos y servicios personales de indios para Hernán Cortés y su familia (Extracto de documentos del siglo XVI)*, México, Archivo General de la Nación.

## Recursos electrónicos

*Libro de visitas de los pueblos de la Nueva España* [Disponible en: bdh-rd.bne.es

## Archivos

Archivo General de la Nación
Bienes Nacionales, vol. 744, exp. 8.

Congregaciones, vol. 1, exp. 5.
Congregaciones, vol. 1, exp. 10
Congregaciones, vol. 1, exp. 22.
Congregaciones, vol. 1, exp. 66.
Congregaciones, vol. 1, exp. 95.
Congregaciones, vol. 1, exp. 108
Congregaciones, vol.1, exp. 228.
Criminal, vol. 148, exp. 5.
Indios, vol. 17, exp. 32.
Inquisición, vol. 1586B, exp. 299.
Mercedes, vol. 3.
Mercedes, vol. 5.
Procesos civiles, caja 174, exp. 5781.
Tierras, vol. 2998, exp. 3A.
Tierras, vol. 180, exp. 3.
Archivo Histórico del Arzobispado de México
Libros de visita, caja 1966, libro 1
Archivo Parroquial de San Martín Ocoyoacac
Bautizos, vol. 2, años 1611-1636.
Bautizos, vol. 3, años 1626-1679.
Bautizos, vol. 4, años 1636-1663.
Bautizos, vol. 5, años 1636-1673
Matrimonios, vol. 2, años 1626-1657.
Matrimonios, vol. 3, años 1637-1671.
Archivo Parroquial de San Bartolomé Capulhuac
Bautizos, vol. 1, años 1606-1642.
Archivo Parroquial de la Asunción Xalatlaco
Bautizos, vol. 3, exp. 8, años 1653-1684.
Matrimonios, vol. 1, exp. 8, años 1580-1651.
Defunciones, vol. 1, exp. 8, años 1599-1669.

# Disputas corporativas y religiosidad popular: el caso de san Miguel el Grande, 1695

Nora Edith Chávez Soto[1]

La religión mal entendida es una fiebre
que puede terminar en delirio.
Voltaire

## Introducción

A finales del siglo XVII, en San Miguel el Grande, una disputa entre dos hombres poderosos, don Antonio de Jáuregui y don Antonio de Ursuástegui, escaló a niveles religiosos y legales. El conflicto llegó a su culmen cuando Ursuástegui, en un acto de venganza o burla, vistió a un indígena otomí, Joseph, con las insignias del Santo Oficio y lo obligó a participar en una procesión religiosa. Este acto fue interpretado como una burla directa a Jáuregui, quien era el alguacil mayor del tribunal inquisitorial local. El episodio fue denunciado ante el tribunal de la Inquisición, donde se investigó a fondo. Los testimonios recogidos señalaron directamente a Ursuástegui como el instigador del incidente.

Este capítulo, sustentado en expedientes resguardados en el ramo *Inquisición* del Archivo General de la Nación, pretende evidenciar las tensiones y luchas por el poder comunes en la época, asimismo evidenciar cómo, además de las feligresías, existen otros sujetos históricos que, a través de su participación política y social, contribuyen a la interpretación del canon religioso oficial. Para ello, abordaremos en primera instancia las nociones de "religiosidad popular" y "disputas corporativas". Después, conoceremos a

[1] Maestranda en Historia Moderna por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación son: Censura inquisitorial; Religiosidad popular en la época moderna; estudios críticos sobre Violencia y Muerte. Miembro del seminario interinstitucional "Santos, devociones e identidades colectivas"; miembro del seminario permanente de Estudios Críticos Transdisciplinarios sobre Violencia y Muerte. Correo: *NORAECHS@COMUNIDAD.UNAM.MX*

los actores involucrados, primero en la procesión y luego en la investigación realizada por el tribunal inquisitorial. Analizaremos sus acciones y evaluaremos su influencia en la reinterpretación del dogma religioso establecido.

## Religiosidad o piedad popular

La identificación de una forma de religiosidad como "popular" se establece en contraste con otra que se considera "oficial". Estas dos manifestaciones religiosas tienden a fusionarse, coexistiendo y compartiendo símbolos, lugares y tiempos, aunque la línea divisoria entre ellas no siempre es clara. Esta ambigüedad hace que la definición precisa de la religiosidad popular sea compleja.

La religiosidad popular, un concepto que ha sido ampliamente estudiado por autores como José Luis García (1989) y Catherine Clément (2001:38), que han sido recuperados por Galiano, se refiere a las expresiones de la fe que surgen de las comunidades y que no siempre coinciden con las doctrinas oficiales de la Iglesia. Dichas prácticas, marcadas por un fuerte componente emocional y simbólico, como lo señala Charles Taylor (2003), se transmiten de generación en generación y se adaptan a las circunstancias locales. El sincretismo, es decir, la mezcla de creencias de diferentes orígenes, es una característica distintiva de la religiosidad popular, como lo ha demostrado William Christian (2004) en sus estudios sobre América Latina.

De igual manera, según la Santa Sede (2002), la relación entre la liturgia y la piedad popular es un tema central en la reflexión teológica y pastoral de la Iglesia Católica. Ambas son expresiones genuinas de la fe cristiana, pero tienen características propias y desempeñan funciones distintas. Por un lado, la liturgia es el culto público y oficial de la Iglesia. Es la acción sagrada por excelencia, instituida por Cristo y celebrada por la comunidad de los creyentes.

La liturgia tiene como finalidad la santificación de los fieles, la glorificación de Dios y la actualización del misterio pascual. Sus elementos esenciales son la Palabra de Dios, los sacramentos y la oración. Es una expresión de la fe de toda la Iglesia, más allá de las culturas y tradiciones particulares. Se centra en los sacramentos, como la Eucaristía, el Bautismo y la Confirma-

ción, que son signos eficaces de la gracia divina; se celebra en comunidad, manifestando la unidad del Cuerpo de Cristo; está regulada por normas litúrgicas establecidas por la Iglesia.

Por otro lado, la piedad popular es la expresión de la fe cristiana en el contexto de una cultura particular. Se manifiesta en una gran variedad de prácticas devocionales, como novenas, procesiones, peregrinaciones, y devoción a los santos. Está profundamente arraigada en la cultura de un pueblo, utilizando símbolos, lenguaje y costumbres propias, a menudo es más espontánea y personal que la liturgia (Santa Sede, 2002).

En consonancia, la Iglesia reconoce que la relación entre la liturgia y la piedad popular es compleja y ha sido objeto de numerosos debates teológicos. Por un lado, ambas están íntimamente relacionadas, ya que la piedad popular se nutre de la liturgia y, a su vez, enriquece la vida litúrgica. Por otro lado, existe una tensión entre ellas, debido a que la liturgia tiene un carácter más universal y normativo, mientras que la piedad popular es más local y espontánea. No obstante, la liturgia tiene una primacía sobre la piedad popular, ya que es la fuente y el culmen de la vida cristiana. Sin embargo, la piedad popular puede ser un camino hacia la liturgia y una profundización de la fe. En síntesis, la liturgia o "la religiosidad oficial", y la piedad popular son dos caras de la misma moneda: la expresión de la fe cristiana.[2]

El caso que nos convoca, la procesión celebrada el 25 de febrero de 1695, ofrece un contexto ideal para estudiar la relación entre liturgia y piedad popular. La tensión entre los grupos de élite y la manera en la que tomaron las expresiones locales de la fe, así como la influencia de la teatralidad barroca en las procesiones, hacen de éste un caso de estudio especialmente rico y complejo.

## El papel de la Inquisición en relación con la piedad popular

La Real Cédula de 1569, firmada por Felipe II, dio origen al Tribunal del Santo Oficio en Nueva España. Erigido como un Argos de la Fe,[3] su pro-

[2] La reforma litúrgica tridentina buscó revitalizar la celebración de los sacramentos y la oración pública, lo que reforzó el papel central de la liturgia en la vida de la Iglesia.

[3] En el discurso que la misma Inquisición esgrimía sobre sí misma, generalmente enunciados en los sermones pronunciados durante la publicación de los Edictos de Fe, ésta se presentaba como ese gigante vigilante con cien

pósito fundamental era defender y preservar la religión católica frente a cualquier amenaza. La Inquisición ejerció un control férreo sobre las ideas religiosas, persiguiendo cualquier desviación de la ortodoxia católica. Esto se tradujo en una vigilancia constante sobre las prácticas devocionales y las expresiones de piedad popular.

Para el tema que nos ocupa, en los expedientes inquisitoriales tenemos, por lo menos, 14 casos de investigaciones por actos sospechosos de herejía. Está, por ejemplo, la denuncia contra "los dichos y hechos heréticos de Marcial Enríquez —no guardar vigilia, tener relaciones sexuales y acuchillar a un Cristo en una procesión de Semana Santa" o "De las ceremonias y procesión que se hicieron en la publicación del edicto de la bula de la Santa Cruzada, por las principales calles de la ciudad de Puebla de los Ángeles, desde las casas del Cabildo hasta la catedral" (Méndez, 1996). Sin dejar de lado, claro, la denuncia que da pie a este texto.

## Rituales en movimiento. El camino correcto de las procesiones

La palabra «procesión» proviene del latín *processio* y su equivalente griego *próspdos*. Los cristianos adoptaron estos términos para evitar el uso de "pompa", que los paganos usaban para describir desfiles solemnes y rituales con fines religiosos. En la época cercana al auge del cristianismo, las procesiones paganas a menudo incluían el desfile de imágenes y objetos de culto para santificar o beneficiar el mundo (Blanco, 1985).

Los cristianos primitivos, en contra de las procesiones paganas, no solo las rechazaron, sino que también buscaron desacreditarlas. Así, "pompa" comenzó a asociarse con lujo vano y vanidad, en contraste con la modestia cristiana. A pesar de esto, la Iglesia incorporó gradualmente elementos de las antiguas *pompae* en sus rituales, enfocándose en la penitencia y la oración, y así asumió parte del legado de la Antigüedad en aspectos tanto formales como lúdicos, presentes en la religiosidad popular (Blanco, 1985)

Así, las procesiones en la Iglesia Católica son una expresión profunda de la fe y de la devoción de los cristianos. A lo largo de los siglos, han mutado

ojos. Para saber más revisar las investigaciones de Chávez (2024); Guibovich (2023); Moreno y Peña (2022).

y se han adaptado a las diferentes culturas y épocas, pero su esencia sigue siendo la misma: un caminar juntos hacia Dios, recordando los misterios de nuestra fe y expresando nuestra esperanza en la vida eterna.

No obstante, podemos identificar algunos momentos clave y factores que contribuyeron a su desarrollo. En la Edad Media, las procesiones comenzaron a tomar forma y a adquirir una mayor importancia. Los autos sacramentales, representaciones teatrales de pasajes bíblicos, se realizaban en las calles, lo que sentó las bases para las procesiones más elaboradas (Hermosin, 2017). Ya para los siglos XIII al XV la aparición y difusión de las órdenes mendicantes, como los franciscanos y los dominicos, impulsó un mayor acercamiento de la religión al pueblo. Las órdenes utilizaban las procesiones como una herramienta para enseñar los misterios de la fe y acercar a las personas a Dios (Sánchez 2007). Entre los siglos XVI y XVII debido a la proliferación de cofradías y hermandades religiosas se organizaban procesiones con gran fervor y solemnidad. Así, podríamos decir que éstas alcanzaron su máximo esplendor, con elaboradas carrozas, tallas religiosas y grandes multitudes de fieles participando (Sánchez Sánchez, 2022).

En este sentido, en el siglo XVII, la regulación de las procesiones y otras prácticas litúrgicas estaba estrictamente codificada en diversos documentos oficiales que buscaban mantener la uniformidad y la solemnidad en las ceremonias religiosas. Al recuperar las investigaciones de Cipriano Vagaggini (1999), encontramos que existen documentos que establecen las directrices para las procesiones, entre ellos:

*El Rituale Romanum (1614):*

Publicado por el Papa Pablo V en 1614, el *Rituale Romanum* es uno de los documentos más importantes para la regulación de las prácticas rituales en la Iglesia Católica. Este libro de rituales proporciona directrices detalladas para las celebraciones solemnes, incluyendo las procesiones. El *Rituale* especifica los procedimientos a seguir durante las procesiones, como el orden de los participantes, los himnos y oraciones a recitar, y las disposiciones para el transporte de las imágenes sagradas y otros elementos litúr-

gicos. La normativa del Rituale Romanum refleja el esfuerzo de la Iglesia por estandarizar las prácticas religiosas y asegurar su ejecución de manera solemne y adecuada.

*El Ordo Missae:*

Es una parte integral del Misal Romano que regula la celebración de la Misa. Aunque su enfoque principal es el rito de la celebración eucarística, también incluye directrices para las procesiones relacionadas con la liturgia eucarística. Durante el siglo XVII, se realizaron varias ediciones del *Ordo Missae*, las cuales especificaban el papel de las procesiones en diferentes partes de la Misa, como la procesión de entrada, la procesión de ofrendas, y la procesión final. Las mencionadas ediciones detallaban el orden de los ministros y fieles, el uso de incienso, y el protocolo para la procesión con el Santísimo Sacramento.

*Los libros de Ordenanzas Diocesanas*

Las diócesis de todo el mundo católico tenían sus propias normativas locales, reflejadas en los Libros de Ordenanzas Diocesanas. Estos documentos variaban según la región, pero en general incluían regulaciones específicas sobre las procesiones. Estos preceptos abordaban aspectos prácticos como el horario, la frecuencia de las procesiones, los lugares de congregación, la participación de las cofradías y otros grupos religiosos; los requisitos para el mantenimiento del orden y la reverencia durante las procesiones. Las obras servían para adaptar las normativas generales del *Rituale Romanum* a las particularidades locales.

*El Manual de los Cabildos y documentos similares de iglesias locales:*

Documentos esenciales para las iglesias locales y las instituciones religiosas. Estos manuales ofrecían instrucciones detalladas sobre la organización de las procesiones dentro de las comunidades locales. Incluían detalles sobre la disposición de los participantes, el papel de los canónigos y otros clérigos, y las prácticas específicas a seguir en las festividades locales. Además, es-

tos manuales proporcionaban pautas sobre la coordinación entre diferentes grupos dentro de la iglesia, como las cofradías y asociaciones religiosas, que frecuentemente participaban en las procesiones.

Es crucial destacar que en todos los compendios y manuales se enfatizaba la importancia de especificar la ubicación de cada persona que participaba en las procesiones, es decir, sus lugares dentro de ellas. Esta meticulosa organización no solo reflejaba el orden y la jerarquía social, sino que también aseguraba la fluidez y solemnidad del evento. Garantizaba que cada participante cumpliera con su rol específico, contribuyendo así a la armonía y el éxito del conjunto.

## Directrices para la celebración de procesiones: perspectiva litúrgica y pastoral

Según el *Rituale Romanum* (1614), en sus directrices de la 1094 a la 1101. "De acuerdo con la enseñanza de los Santos Padres, la Iglesia ha instituido la práctica de las procesiones públicas y sagradas como una expresión significativa de la vida litúrgica". Las procesiones, guiadas por el clero, implican un recorrido ordenado entre lugares sagrados mientras la comunidad ora y canta. Su propósito es múltiple: promover la piedad de los fieles, recordar y agradecer los beneficios divinos, y solicitar la ayuda de Dios. Es crucial que las ceremonias se celebren con la devoción y el respeto que merecen, ya que encarnan grandes misterios sagrados y fomentan una profunda piedad cristiana. El expediente que analizamos es una muestra clara de que esto no sucedía siempre.  Los pastores de almas tienen la responsabilidad de educar e instruir a los fieles sobre la importancia y la correcta realización de las procesiones.

Las procesiones se dividen en dos categorías principales: ordinarias y extraordinarias. Las procesiones ordinarias se celebran en fechas establecidas durante el año litúrgico, conforme a las normas de los libros solemnes y las tradiciones locales. Entre ellas destacan la Procesión de la Presentación del Señor, la del Domingo de Ramos, la de la Vigilia Pascual y la del Santísimo Sacramento durante la solemnidad del Cuerpo y Sangre de Cristo. En contraste, las procesiones extraordinarias son convocadas por la Conferencia

Episcopal o el Ordinario del lugar para responder a necesidades públicas especiales o para venerar reliquias sagradas e imágenes.

Las procesiones ordinarias, como la de la Presentación del Señor, la del Domingo de Ramos y la Vigilia Pascual, ocupan un lugar especial en el calendario litúrgico. Dichas procesiones celebran los misterios fundamentales de la vida del Señor y son momentos clave para la participación y reflexión de la comunidad. La procesión del Santísimo Sacramento, realizada tras la Misa en la solemnidad del Cuerpo y Sangre de Cristo, también juega un papel central en la vida litúrgica.

Las procesiones extraordinarias, realizadas en situaciones especiales, pueden abarcar Rogativas y otras manifestaciones de necesidad pública, convocadas por la Conferencia Episcopal o el Ordinario del lugar. En las procesiones, pueden incluirse reliquias sagradas, imágenes y otros elementos litúrgicos, ajustándose a las necesidades particulares del momento.

En términos generales, las procesiones deberían celebrarse antes de la celebración eucarística, salvo en el caso de las procesiones con el Santísimo Sacramento, que se efectúan inmediatamente después de la consagración durante la Misa. En situaciones excepcionales, el Ordinario del lugar puede decidir un orden diferente si las circunstancias lo justifican. La organización de las procesiones, particularmente cuando se desarrollan en las calles, debe ser tal que fomente la edificación y el respeto de todos los participantes. Es fundamental que las procesiones se adapten a las características y condiciones particulares de cada comunidad, ciudad o localidad.

En la organización de las romerías, es necesario seguir el ritual establecido en el Ceremonial y otros libros litúrgicos correspondientes. La cruz debe encabezarlas siempre flanqueada por dos candeleros con cirios encendidos. Excepto en las del Santísimo Sacramento, el turiferario con el incensario humeante debe preceder, siempre que se utilice incienso.

Cuando el Obispo participa en procesiones con el Santísimo Sacramento, la reliquia del árbol de la Santa Cruz u otros objetos sagrados, debe presidir la procesión, llevando personalmente el objeto sagrado o el Santísimo Sacramento. Si no lo lleva, debe preceder a quien lo haga. Si viste hábito

coral, debe seguir al Santísimo Sacramento o al objeto sagrado, mientras que los que llevan capa pluvial deben situarse más cerca del objeto sagrado o del Santísimo Sacramento. En manifestaciones que no involucran el Santísimo Sacramento o las reliquias de la Santa Cruz, debe portar la mitra y, a menos que esté llevando otro objeto, el báculo. Si no lleva el báculo, un ministro lo portará en su lugar

## Más allá de lo litúrgico. Las procesiones como escenario de construcción social

Al margen de los objetivos litúrgicos y de la espiritualidad que tradicionalmente se asocian con las festividades religiosas, es esencial considerar el papel multifacético que juegan éstas en el espacio público. Según Castañeda (2015:19), quien a su vez se apoya en los estudios de Rubial (2009) y Rocher (2015), las festividades no solo son eventos de carácter religioso, sino también momentos cruciales para la construcción y afirmación de identidades sociales y corporativas. En este contexto, el espacio público se convierte en un escenario donde diversas personas y corporaciones negocian y afirman su posición dentro de una jerarquía social preexistente.

Durante las celebraciones, el espacio no es estático ni uniforme, sino que se transforma en un "momento efímero" que actúa como un espejo de las relaciones de poder y las dinámicas sociales del entorno. En esos momentos, el espacio festivo se convierte en un punto de convergencia donde la población se reconoce, se relaciona y, en algunos casos, se distancia de ciertos grupos o individuos. Es un período en el que se reproduce y se refuerza la identidad colectiva y personal, manifestando tanto la cohesión como las tensiones dentro de la comunidad.

Así, las festividades no son meros eventos rituales, sino que juegan un papel crucial en la dinámica social, permitiendo a las personas y a las corporaciones sociales establecer, negociar y reafirmar su lugar en la estructura jerárquica de la colectividad. La importancia de estos eventos radica en su capacidad para reflejar y modificar las identidades y relaciones sociales, transformando el espacio público en un terreno de disputas y acuerdos que van más allá del ámbito litúrgico.

Regresemos a los expedientes del ramo *Inquisición* del AGN. En ellos, podemos observar claramente cómo los participantes utilizaron el espacio para manifestar su religiosidad, es decir, la manera en que veían e interpretaban la liturgia. Como primer caso, tenemos el sucedido en Manila en 1659, durante los días de plenilunio de marzo y las festividades de la Virgen del Rosario, donde el tribunal inquisitorial pretendía "prohibir los ritos gentiles que los sangleyes acostumbran en las procesiones que hacen". El denunciante, Francisco Vello, de la Compañía de Jesús, declaró que:

> Este año, la procesión de los sangleyes el día ordinario del plenilunio […] al salir al Virgen de la iglesia fue al salir de la luna y se reparó mucho en que, llegando con la imagen al altar de enfrente, mientras se cantó un villancico, volvieron las espaldas de la virgen al altar, que entre los demás solo era altar de lo cristiano; y la cara a la luna que había salido. Los altares, excepto el que digo, todos eran profanos […] Todo esto vi y noté para escribirlo a vuestra señoría ilustrísima. (AGN, *Inquisición*, vol. 495, exp. s/n. fols. 249r-261v).

Por otro lado, nos detenemos en la relación que hizo Pedro de Fonseca de la procesión mediante la que llevaron la Virgen de los Remedios a la Catedral de México por el arzobispo Juan de la Serna. El denunciante aseguró que:

> Siendo once días del mes de junio de mil y seiscientos y dieciséis años, día de nuestro señor san Bernabé, se trajo la imagen de Nuestra Señora de los Remedios de esta ciudad a la Catedral de ella, en la forma siguiente: el señor arzobispo de México Juan de la Serna y la trajo en unas andas acompañada de veinticuatro sacerdotes que traían la dicha, y más, en hombros […] y venía el corregidor y regimiento de México y llegaron con la dicha imagen a la puerta de la parroquia de la Veracruz de esta ciudad, a donde le estaban esperando con una procesión que se hizo muy solemne que salió de la Catedral, yéndola acompañándola el marqués de Guadalcázar, virrey de la Nueva España con la Real Audiencia y delante toda la clerecía de esta ciudad y todas las andas de santas y santos y estandartes de todas las cofradías, así de indios como

> de españoles de México, de Santiago y de la comarca de donde reside la dicha imagen. Que la habían traído debajo de un palio y ahí junto a la dicha parroquia de la Veracruz recibieron los regidores con otro palio a la dicha imagen y se quedaron los indios. En treinta y tantos años no he visto otra de tanta majestad donde las calles, terrenos, ventanas y azoteas estaban llenos de gentes, que casi se podían poner los unos por los otros y las calles todas colgadas de paños… (AGN, Inquisición, vol. 277, exp. 6, fol. 200-203).[4]

Finalmente, examinaremos el caso de la denuncia presentada por el dominico fray Antonio de Reboleño. En la delación refiere que el ocho de abril de 1689 cuando, como a las cinco de la tarde, llegó al hospicio de la orden la procesión del Santo Entierro y "en medio del paso de la campanilla" iba un muchacho de entre siete u ocho años, representando al *Ecce homo*. Su cuerpo estaba pintado como si lo hubieran martirizado y lo cargaban cuatro seglares. Lo más grave fue que "algunos lo adoraron como a imagen de Cristo [ … ] juzgando ser realmente imagen suya; otros no le adoraron porque conocían ser muchacho". El denunciante afirmó que tal turbación y división ocasionada en los fieles era suficiente para ser calificado como "un acto malo". Además de estimar que este acto pudo servir de escarnio por parte de algunos judíos (AGN, *Inquisición*, vol. 675, exp. 4, fols. 417-419).

En síntesis, el esbozo de estos casos nos permite apreciar la coexistencia y el conflicto entre las prácticas religiosas cristianas e indígenas. La denuncia de Francisco Vello, de la Compañía de Jesús, destaca cómo los sangleyes (chinos residentes en Filipinas) incorporaban elementos de sus ritos tradicionales en la procesión cristiana, como la veneración de la luna. Este sincretismo religioso causaba tensiones y preocupaciones entre los misioneros y las autoridades eclesiásticas, quienes veían las prácticas como una amenaza a la pureza de la liturgia cristiana.

El segundo caso revela una organización meticulosa y una participación masiva y de la importancia de estos eventos como actos de cohesión social y afirmación de la identidad colectiva. La solemnidad y la majestad de la

[4] Confío en que el lector será benévolo con quien escribe y comprenderá que la cita textual tan larga tiene el propósito de leer directamente parte de la descripción que se hizo y apreciar los detalles que en ella se enuncian.

procesión reflejan el esfuerzo por demostrar la devoción y el poder de la Iglesia y sus autoridades. Finalmente, el niño como *Ecce homo* ilustra cómo las interpretaciones divergentes de los símbolos religiosos podían generar conflictos y cuestionamientos sobre la legitimidad de las prácticas rituales.

## Las corporaciones

Las instituciones son fundamentales para estructurar las relaciones entre sus miembros, como nos recuerda Rubial (2017). Si pensamos en el Antiguo Régimen, el sistema corporativo permeaba todos los aspectos de la vida social. La cotidianidad estaba marcada por la adscripción a corporaciones como cofradías, gremios, órdenes religiosas, universidades, consulados y cabildos civiles y eclesiásticos. Dichas entidades eran el medio a través del cual los individuos podían defender sus derechos ante el Estado y recibir apoyo de sus pares. Mientras que para las autoridades significaban un medio por el cual podían supervisar el cumplimiento de obligaciones fiscales y legales; además, resolver disputas.

La organización de las corporaciones era fundamental para su buen funcionamiento: disponían de un espacio físico como sede, tenían sus propios reglamentos o estatutos mediante los cuales regulaban las condiciones para ser miembro de éstas, además de dictar las responsabilidades de sus miembros. Se encargaban, en su mayoría, de regular sus elecciones. Administraban sus propios recursos económicos para gastos colectivos y organizaban festividades en honor a sus santos patronos. Además, poseían símbolos propios como estandartes, galardones, imágenes y vestimentas, que exhibían en procesiones y fiestas religiosas y civiles. Para los miembros, era crucial mantener su estatus frente a otras corporaciones y asegurar su lugar jerárquico en eventos públicos (Rubial, 2017). Un ejemplo claro lo observamos líneas arriba en la descripción que se hizo de la procesión con motivo de la llegada de la Virgen de los Remedios a la Catedral de la Ciudad de México.

Sin alejarnos de la explicación de Rubial (2017), el escenario cardinal del orden corporativo era el espacio público; ahí, las corporaciones mostraban los signos que las identificaban: sus edificios, los objetos que exhibían en festividades y las ceremonias y rituales con los que se hacían presentes. Estos

elementos de representación eran esenciales en una sociedad que dependía de la teatralización, la apariencia y el boato de los rituales diarios para hacer visibles conceptos abstractos como el poder, la autoridad y las instituciones. Como señala Roger Chartier "La representación se convierte en una máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria allí donde falla el recurso a la fuerza bruta" (1992:59).

## Las manifestaciones de religiosidad popular como una herramienta para dirimir conflictos corporativos

El pensamiento político occidental, desde sus inicios en la Grecia antigua, ha abordado el conflicto como un desafío fundamental para la estabilidad social y política, según los postulados de Platón que retoma Rinesi (2011). Este enfoque puede aplicarse también a las tensiones entre corporaciones en el siglo XVII, donde los conflictos eran comunes debido a la competencia por recursos, influencias y prestigio. Para entender el conflicto entre dos personas representantes de corporaciones en el siglo XVII, podemos recurrir a las dos concepciones del mundo que Rinesi (2011) identifica en la teoría política: la concepción teórica y la concepción trágica.

Desde la perspectiva de la concepción teórica, los conflictos entre corporaciones se perciben como desajustes temporales que deben ser resueltos para restaurar el orden y la armonía. Tal como Platón y Hobbes, interpretados por Rinesi (2011) concebían el conflicto político, las corporaciones del siglo XVII podrían ver sus disputas como obstáculos que debían ser superados para alcanzar un estado de paz y cooperación. Los líderes de las corporaciones buscarían medios racionales y legales para resolver sus diferencias, apoyándose en acuerdos formales y arbitrajes para restablecer el equilibrio. Esto, claro, sería lo arquetípico.

Por otro lado, la concepción trágica del conflicto reconoce que estos desajustes son inherentes y perpetuos en la vida corporativa. Al igual que Maquiavelo en la exégesis de Rinesi (2011) y el pensamiento trágico, esta perspectiva acepta que la competencia y la rivalidad son parte integral de la dinámica corporativa. Las corporaciones, en este marco, no solo deben ges-

tionar el conflicto sino también utilizarlo estratégicamente para fortalecer su posición y poder. El conflicto se ve no como una anomalía, sino como un elemento constitutivo del propio orden corporativo. El ejemplo claro lo podemos apreciar en los expedientes inquisitoriales que hemos citado aquí.

Un paradigma claro que aborda los conflictos corporativos, en este caso entre obispos y virreyes, lo tenemos en las investigaciones de Cañeque (2018). Estos conflictos reflejan tensiones profundas entre las esferas eclesiástica y civil, que se manifestaban en la gestión del poder y la influencia sobre la vida pública y privada.

Los obispos, representantes de la autoridad eclesiástica, buscaban mantener y ampliar su influencia sobre la sociedad y las prácticas religiosas. Los virreyes, por otro lado, eran los representantes del poder real y buscaban consolidar el control sobre los asuntos civiles y administrativos. Estas tensiones se reflejaban en conflictos sobre la regulación de las festividades religiosas, la administración de la justicia y la gestión de las propiedades eclesiásticas.

Los conflictos entre estas "dos cabezas", según Cañeque (2018), también se reflejaban en la representación del poder. Las disputas sobre la autoridad y el control se manifestaban en cómo se representaban y se gestionaban los cuerpos de los santos, las imágenes religiosas y las ceremonias públicas. La regulación de la moral y la vida social también fue un punto de fricción. Los obispos y virreyes a menudo tenían visiones diferentes sobre cómo debía regularse el comportamiento de la población. Los obispos podían imponer normas de conducta basadas en la moral religiosa, mientras que los virreyes podían estar más enfocados en la estabilidad y el orden civil. Las reyertas no solo afectaban a las élites eclesiásticas y políticas, sino que también tenían un impacto significativo en la vida cotidiana de las personas comunes. Las disputas influían en cómo se llevaban a cabo las celebraciones religiosas, cómo se gestionaban las instituciones eclesiásticas y cómo se regulaban las prácticas y normas sociales.

Si regresamos a nuestro caso, en el escenario de la concepción trágica del conflicto, en el marco de una manifestación de religiosidad popular en el es-

pacio público, el 25 de febrero de 1695, en la villa de San Miguel el Grande,[5] Joseph, "indio otomí de razón", salió en la procesión de san Nicolás. Vestía como alguacil mayor, llevaba una vara de justicia, una espada y una cruz en el pecho. Este acto llevó a Antonio de Jáuregui, el alguacil mayor, a presentar una denuncia ante el tribunal inquisitorial.

> Iban en dicha procesión así señores sacerdotes, como españoles, mulatos e indios. Como iba en medio de todo este concurso, un inocente vestido con una espada y puesta una cruz en el lado siniestro, hecha de trapo de verde y colorado y una vara en la mano […] en que daba a entender, a los de mediano discurso, que remedaba mi propia persona, por ser insignias que yo me suelo poner cuando debo y puedo. Y a los ignorantes les causaba gran risa y mofa. Cosa que me ha parecido muy fea por ser día de mortificación y el poco respeto que querrán tener los ignorándome (AGN, *Inquisición*, vol. 531, exp. 24, fol. 223).

Como vimos en los ejemplos anteriores, la descripción de la procesión desvela lo complejo de la organización. Nos permite vislumbrar la participación de los cleros secular y regular, además de la asistencia de los miembros de las distintas calidades: españoles, indios, mestizos, etc. Pero da indicios de cómo se comportaba el público "ignorante", que además de estar atentos a la celebración religiosa hacían coro de la mofa en contra del oficial inquisitorial.

Ante la afrenta, el alguacil mayor acudió ante Francisco Díaz de León, comisario del Santo Oficio, para denunciar las acciones cometidas en contra de su persona y su investidura. Los inquisidores Juan Gómez de Mier y Juan de Armesto y Ron ordenaron al comisario inquisitorial de San Miguel que investigara quiénes fueron los que pusieron las insignias en el vestido del indio.

Solicitaron que se citara a declarar a algunos testigos. En primer lugar, Jáuregui presentó a Marcos González, español de 48 años. Dijo que delante del gobernador y alcaldes naturales de esta villa, vio a un indio llamado Joseph Inocente, con una vara abrazada en el brazo izquierdo; sin embargo,

[5] Ahora San Miguel de Allende.

manifestó que no se había percatado si el otomí tenía algo en el pecho o algún otro estandarte o símbolo que indicara mofa a la investidura inquisitorial o al alcalde mayor.

Enseguida, Juan López Boronda Salcedo, vecino de San Miguel el Grande, quien entendía la lengua otomí, sirvió como intérprete ante el indio Joseph. Al preguntarle quién le puso el vestido y quién le proporcionó los estandartes, contestó que el capitán don Antonio de Ursuástegui.[6] Esto coincide con lo testificado por Pedro García, quien declaró que el indígena le dijo que su vestimenta le fue proporcionada por don Antonio de Ursuástegui. Patricio Rosillo también presenció la escena y corroboró algunos detalles, como la presencia de la vara y la espada.[7]

Diego Bautista, un mestizo y maestro de herrero, afirmó que don Antonio de Ursuástegui había provisto el vestido y otros accesorios para Joseph. Además, indicó que don Antonio le había dicho en lengua otomí que Diego el cochero le hizo el vestido y que él mismo colocó la vara en sus manos. Francisco Sarabia, un esclavo de don Antonio de Ursuástegui, admitió haber ayudado a vestir a Joseph, pero aseveró que no sabía quién le proporcionó la vara y la espada.[8] Sin embargo, afirmó que su amo le había ordenado hacerlo.

Después de finalizar las pesquisas, el fiscal del Santo Oficio concluyó que el alguacil mayor, don Antonio de Jáuregui, tenía una disputa con don Antonio de Ursuástegui y sospechaba que este último había vestido a Joseph de manera ridícula para burlarse del alguacil mayor. Sin embargo, "no encontró pruebas concluyentes de este hecho". El comisario del Santo Oficio ordenó que se retiraran las insignias de la cruz de Joseph y que se reprendiera severamente a Francisco Sarabia por su participación en el incidente.

[6] Antonio de Lanzagorta y Urtusáustegui (c. 1695 – 1774) fue un influyente caballero de la Orden de Calatrava y capitán reformado de Caballería Montada. Ocupó varios cargos importantes en el valle de Gordejuela, incluyendo alcalde, síndico y juez ordinario. En la Nueva España, residió en Ciudad de México y San Miguel el Grande, donde se convirtió en un prominente y acaudalado terrateniente. dejó un legado notable en la Nueva España, marcado por su influencia económica, social y política en San Miguel el Grande y más allá.

[7] AGN, *Inquisición,* vol. 531, exp. 24. Fs. 222-236

[8] Fue un influyente caballero de la Orden de Calatrava y capitán reformado de Caballería Montada. Ocupó varios cargos importantes en el valle de Gordejuela, incluyendo alcalde, síndico y juez ordinario. En la Nueva España, residió en Ciudad de México y en San Miguel el Grande, donde se convirtió en un prominente y acaudalado terrateniente (López, s/f).

## Las insignias representativas y la religiosidad de los símbolos

El aparato de signos, símbolos y emblemas que las Inquisiciones elaboraron con el objeto de construir una imagen, contenía, desde el principio, un mensaje sobre la naturaleza de la institución. Los diversos tipos de símbolos, como monogramas, números, escudos, divisas, estandartes o banderas, que tienen la función de identificar a un individuo, una familia o, en este caso, una institución, resultan sumamente valiosos para analizar la sociedad del Antiguo Régimen.

Desde sus orígenes, la Inquisición utilizó un lenguaje simbólico para proyectar su autoridad y su misión. Éstos no solo servían para identificar a la institución, sino que también comunicaban sus valores y objetivos. En esta sociedad, los juegos de poder se organizaban, en gran medida, a través de las formas de presentación adoptadas por cada institución durante sus interacciones, que generalmente se agrupan bajo el término "emblemas". Estos emblemas eran cruciales para establecer y mantener el poder y la legitimidad de la Inquisición (Bethencourt, 1995)

En este sentido, los estandartes, las banderas, los escudos, los sellos y las insignias en el vestuario de los miembros del tribunal, así como los grabados en los documentos judiciales, constituyen las fuentes más relevantes. Los estandartes y las banderas, que se exhibían en ceremonias públicas y procesiones, eran herramientas visuales poderosas que reforzaban la presencia de la Inquisición en la vida cotidiana de la sociedad. Los escudos y los sellos en los documentos oficiales no solo autenticaban estos documentos, sino que también servían como recordatorios constantes de la autoridad inquisitorial (Bethencourt, 1995)

Las armas utilizadas por las Inquisiciones hispanas suelen componerse de tres elementos principales: una cruz en el centro, un ramo de olivo a la derecha y una espada a la izquierda. Estos elementos simbolizan respectivamente la muerte de Cristo y la redención de la Humanidad, la misericordia y el castigo. Este sistema simbólico, derivado de estos elementos, es coherente y revela claramente la naturaleza y los objetivos del Santo Oficio. La cruz, además de ser un símbolo del tribunal delegado por el papa, representa la

legitimidad de la acción inquisitorial y el sacrificio redentor de Cristo, despreciado según la visión de los herejes.

Este simbolismo se manifiesta también en la cruz verde utilizada en las procesiones de los autos de fe. Ésta diferenciaba las ceremonias inquisitoriales de otras prácticas religiosas y reforzaba la asociación del Santo Oficio con la justicia divina. El ramo de olivo y la espada, por otro lado, representan la dualidad de la acción inquisitorial: el perdón y la reintegración de los arrepentidos, así como la exclusión y el castigo de los herejes convictos o relajados. Esta dualidad era fundamental para la misión de la Inquisición, que buscaba tanto corregir a los desviados como proteger la pureza de la fe católica (Bethencourt, 1995).

Esta alegoría se refleja incluso en las descripciones de los autos de fe que eran eventos públicos en los que se combinaban elementos religiosos y judiciales, y su coreografía y escenografía estaban cuidadosamente diseñadas para transmitir mensajes específicos al público. Las ceremonias de los autos de fe, que incluían la lectura de sentencias y la ejecución de castigos, eran espectáculos visuales que utilizaban símbolos y rituales para dramatizar la lucha entre el bien y el mal, y para reforzar la autoridad de la Inquisición (Bethencourt, 1995).

No obstante, la emblemática inquisitorial va más allá de estas armas. Por ejemplo, en el grabado de Pierre-Paul Sevin sobre la procesión de un auto de fe en la India portuguesa, se representa un estandarte de la Inquisición sostenido por Santo Domingo, con un ramo de olivo en una mano y una espada en la otra. Esta representación iconográfica subraya la conexión entre la Inquisición y la figura de Santo Domingo, fundador de la orden dominica, cuyos miembros desempeñaron un papel destacado en la Inquisición. El grabado de Sevin, al igual que otros documentos visuales de la época, proporciona una valiosa ventana a la forma en que la Inquisición utilizaba símbolos para construir y comunicar su identidad.

Los soportes de la emblemática inquisitorial incluyen no solo escudos, banderas, estandartes, sellos, grabados o títulos de nombramiento, sino también joyas y vestimentas. Estos elementos se utilizaban para exhibir de manera distintiva las insignias que marcaban la pertenencia al tribunal. Por

ejemplo, en un estudio sobre joyas en España entre 1500 y 1800, se reproduce una joya que lleva los símbolos del "Santo Oficio" en oro, adornada con rubíes y esmeraldas. Tanto las joyas como el vestuario desempeñaban un papel importante en la exposición pública de las insignias, indicando la pertenencia al tribunal o el estatus dentro del mismo (Bethencourt, 1995).

Las joyas y las vestimentas eran más que meros adornos; eran manifestaciones tangibles de la autoridad y el prestigio de la Inquisición. Los familiares de la Inquisición, por ejemplo, llevaban la cruz y la insignia de Santo Domingo en su vestimenta durante las festividades y ceremonias relacionadas con el "Santo Oficio", bajo la autorización real limitada a ciertas ocasiones específicas. Las mencionadas insignias no solo marcaban a los portadores como asociados a la Inquisición, sino que también les otorgaban un aura de sacralidad y poder.

En este contexto, el aparato de signos, símbolos y emblemas de las Inquisiciones se ve reflejado en la vestimenta y los accesorios que Joseph, un "indio otomí de razón", llevaba durante la procesión de san Nicolás en la villa de San Miguel el Grande en 1695. Vestido "a la manera del alguacil mayor", Joseph portaba una vara de justicia, una espada y una cruz en el pecho. Estos elementos son parte del repertorio simbólico asociado con el poder y la autoridad, particularmente con la figura del alguacil mayor.

La vara de justicia y la espada son símbolos de autoridad y coerción, mientras que la cruz puede interpretarse como un símbolo de legitimidad religiosa y, en el contexto de la Inquisición, también como un símbolo de la fe cristiana y la justicia divina. La utilización de estos símbolos por parte de Joseph en la procesión de san Nicolás sugiere una apropiación de los emblemas de poder para comunicar un mensaje específico, ya sea de devoción, de estatus o de desafío a la autoridad establecida.

La denuncia presentada ante el tribunal inquisitorial por Antonio de Jáuregui, el alguacil mayor, muestra cómo estos símbolos fueron percibidos en la comunidad. Jáuregui expresó su preocupación de que el atuendo de Joseph, al imitar las insignias que él mismo solía llevar, pudiera interpretarse como una burla hacia su persona y generar desprecio hacia su autoridad. Este

incidente pone de relieve el poder de los símbolos para comunicar mensajes y generar interpretaciones en el contexto social y político de la época.

La investigación llevada a cabo por el tribunal inquisitorial para determinar el origen de las insignias en la vestimenta de Joseph muestra cómo los símbolos pueden ser utilizados como herramientas para expresar rivalidades y conflictos sociales. Aunque no se encontraron pruebas concluyentes de una intención maliciosa por parte de quienes proporcionaron las insignias, el hecho mismo de que fueran utilizadas de esta manera subraya el potencial de los símbolos para generar discordia y violencia simbólica en la sociedad colonial.

A pesar de que las investigaciones inquisitoriales, supuestamente, no tuvieron elementos para determinar que Ursuástegui fue el instigador principal de la mofa contra el alcalde mayor, podemos inferir el porqué del conflicto entre estos dos miembros de la sociedad novohispana.

San Miguel el Grande (actual San Miguel de Allende) era una ciudad con una estructura social compleja durante el período novohispano. En el siglo XVII, el poder y la influencia estaban muy fragmentados entre diversas facciones y actores, que incluían autoridades eclesiásticas, terratenientes, y funcionarios locales. La administración virreinal y la Inquisición jugaban roles cruciales en la regulación y control de las actividades locales, mientras que los terratenientes como Ursuástegui ejercían un gran poder económico y político.

Antonio de Jáuregui, como Alcalde Mayor de la Inquisición, tenía la responsabilidad de supervisar la ortodoxia religiosa y la moral pública en su jurisdicción. La Inquisición no solo se ocupaba de la caza de herejías, sino que también intervenía en asuntos de moralidad, disputas locales, y hasta en cuestiones económicas si estas involucraban prácticas consideradas inmorales o peligrosas para el orden religioso. Esto le confería un considerable poder y podía ponerlo en conflicto con figuras influyentes que no compartieran sus puntos de vista o que se viesen perjudicadas por sus decisiones.

Antonio de Ursuástegui era un destacado terrateniente y figura clave en la administración local. Tenía una gran responsabilidad en la gestión de pro-

piedades y recursos, y sus intereses económicos podían entrar en conflicto con las regulaciones impuestas por la Inquisición. Ursuástegui, al poseer vastas extensiones de tierras, podría haber estado involucrado en actividades o negocios que la Inquisición considerara problemáticos o sospechosos. Por ejemplo, la Inquisición podría haber investigado prácticas económicas que considerara inmorales o que pudieran poner en peligro el orden social. Las decisiones de Jáuregui podrían haber afectado directamente los intereses de Ursuástegui. En un momento en que los terratenientes tenían un gran control sobre las áreas que gobernaban, cualquier interferencia en sus actividades podía ser vista como una amenaza directa a su poder.

Tal vez, Jáuregui, al tener autoridad para intervenir en temas de moralidad y justicia, podría haber tomado decisiones que Ursuástegui consideraba injustas o que afectaban sus intereses. Las decisiones de la Inquisición podían incluir sanciones económicas o restricciones que afectaban directamente a la economía local. Si Jáuregui tomó decisiones en los tribunales que contradecían o limitaban el poder de Ursuástegui en su capacidad como juez ordinario o en otros cargos administrativos, esto podría haber generado fricciones.

Tal vez, Ursuástegui haya criticado o desafiado públicamente las acciones de la Inquisición, lo que podría haber resultado en represalias por parte de Jáuregui. Aunque, las rivalidades personales también eran comunes. Si había resentimientos previos entre Jáuregui y Ursuástegui, estos podrían haber escalado debido a sus posiciones de poder.

Otra cosa a considerar es que las figuras influyentes a menudo utilizaban sus posiciones para manipular y desafiar a sus rivales. Ursuástegui podría haber estado tratando de mantener o aumentar su poder en la región, mientras que Jáuregui, actuando en nombre de la Inquisición, podría haber intentado frenar estas ambiciones.

La disputa entre Jáuregui y Ursuástegui probablemente surgió de una combinación de factores económicos, políticos, religiosos y personales. Las tensiones entre los intereses de la Inquisición y los de un terrateniente influyente en una región de gran importancia económica y estratégica como

San Miguel el Grande eran inevitables. Lamentablemente no nos ha llegado noticia, en algún otro expediente, de las causas "ciertas" de sus rivalidades.



© Museo del Traje. CIPE, Madrid, Inventario: MT096565




Anónimo, Escudo de la Santa Inquisición, siglo XVII. Museo Nacional del Virreinato ©

## Consideraciones finales

El estudio de la procesión de san Nicolás en San Miguel el Grande y la utilización de símbolos de autoridad en el contexto de la religiosidad popular proporciona una visión profunda de las dinámicas de poder y conflicto en la segunda mitad del siglo XVII. La forma en que los símbolos y las ceremonias religiosas se entrelazan con las disputas corporativas y personales destaca la complejidad de las relaciones sociales y políticas en la época.

La capacidad de las alegorías para expresar rivalidades y desafíos, y la importancia de la intervención institucional en la resolución de conflictos, reflejan la intersección entre la devoción religiosa y las dinámicas de poder. La procesión de san Nicolás sirve como un ejemplo ilustrativo de cómo las manifestaciones religiosas pueden ser influenciadas por las tensiones sociales y cómo los símbolos de autoridad pueden ser utilizados estratégicamente en el ámbito de los conflictos corporativos. En última instancia, proporciona una comprensión más profunda de cómo las prácticas religiosas y las estructuras de poder se entrelazan y cómo las disputas y rivalidades pueden ser expresadas y gestionadas en el contexto de la vida cotidiana.

### *Los Símbolos como Herramientas de Conflicto*

Los símbolos y las insignias han sido utilizados a lo largo de la historia para comunicar poder, autoridad y prestigio. En el contexto de la procesión de san Nicolás en San Miguel el Grande, la utilización de símbolos de autoridad por parte de Joseph, un indígena otomí, refleja cómo los emblemas pueden ser manipulados para expresar desafíos y rivalidades.

Los símbolos de autoridad, como la vara de justicia, la espada y la cruz que Joseph portó durante la procesión, no solo representan el poder y la legitimidad del alguacil mayor, sino que también se convierten en instrumentos de provocación y resistencia. Al adoptar estos símbolos, Joseph no solo imitaba las insignias de un funcionario de alto rango, sino que también comunicaba un mensaje de desacuerdo y desafío hacia Antonio de Jáuregui. Este acto es significativo porque demuestra cómo los símbolos pueden ser

utilizados no solo para afirmar la identidad y el estatus, sino también para cuestionar y desafiar el orden establecido.

La manifestación de estos símbolos en un contexto religioso como una procesión añade una capa adicional de complejidad. La procesión, como evento público y ceremonial, proporciona un escenario en el que los símbolos de autoridad pueden ser exhibidos y observados por una audiencia amplia. La participación de Joseph en la procesión con estos símbolos sugiere una forma de subversión pública,[9] donde el acto de desafío se lleva a cabo no solo en el ámbito privado, sino en un espacio compartido que amplifica su impacto.

Este uso estratégico de los símbolos demuestra cómo las personas pueden manipular las representaciones de poder para expresar resistencia y desacuerdo en contextos sociales y políticos específicos. Además, el hecho de que Antonio de Jáuregui denunciara a Joseph ante el tribunal inquisitorial muestra cómo los símbolos de autoridad pueden convertirse en objetos de disputa. La denuncia de Jáuregui y la posterior investigación del Santo Oficio destacan el papel crucial que juegan los símbolos en la gestión de conflictos. La posibilidad de que Joseph haya utilizado estos símbolos para burlarse del alguacil mayor y la preocupación de Jáuregui por la burla pública subrayan cómo los emblemas de autoridad pueden ser percibidos como amenazas y pueden provocar respuestas institucionales para proteger el estatus y el prestigio de los individuos y las instituciones involucradas.

En un contexto más amplio, la utilización de símbolos para expresar conflictos no es exclusiva de la procesión en San Miguel el Grande. A lo largo de la historia, los símbolos han sido utilizados en diversas culturas y períodos para manifestar rivalidades, tensiones y desafíos. La capacidad de los símbolos para comunicar mensajes complejos y provocar respuestas emocionales los convierte en herramientas poderosas en la dinámica de los conflictos sociales y políticos.

[9] Aunque la subversión no haya sido directamente idea del otomí.

*Religiosidad Popular y Poder*

La religiosidad popular en el siglo XVII, especialmente en el contexto de las colonias españolas, proporciona un campo fértil para examinar cómo las manifestaciones religiosas pueden estar entrelazadas con las estructuras de poder y las dinámicas de conflicto. La procesión de san Nicolás en San Miguel el Grande es un ejemplo claro de cómo las ceremonias religiosas pueden servir como un escenario para la expresión de tensiones y rivalidades.

La participación en las procesiones y otras manifestaciones religiosas no solo refleja la devoción y el fervor religioso, sino que también actúa como un espacio donde se negocian y manifiestan las relaciones de poder. En la procesión de san Nicolás, la inclusión de diversos actores sociales, como clérigos, españoles, mestizos e indígenas, refleja la complejidad de las relaciones sociales y las tensiones presentes en la comunidad. La presencia de Joseph con insignias de alguacil mayor en un contexto religioso como una procesión añade una dimensión de conflicto a la celebración, transformando el acto religioso en una manifestación de rivalidad y desafío.

La religiosidad popular, por lo tanto, se convierte en un medio para expresar y negociar el poder en la esfera pública. Las ceremonias religiosas, al reunir a diferentes grupos y actores sociales, proporcionan una plataforma donde las tensiones pueden ser expuestas y abordadas. La capacidad de las manifestaciones religiosas para funcionar como espacios de expresión de conflicto destaca la intersección entre la devoción religiosa y las dinámicas sociales y políticas.

En este sentido, la procesión de san Nicolás no solo es una expresión de devoción religiosa, sino también un reflejo de las tensiones sociales y corporativas. La forma en que Joseph utilizó los símbolos de autoridad durante la procesión subraya cómo las prácticas religiosas pueden ser influenciadas por las relaciones de poder y los conflictos existentes en la sociedad. La capacidad de las manifestaciones religiosas para reflejar y amplificar las tensiones sociales sugiere que la religiosidad popular no debe ser vista simplemente como un fenómeno devocional, sino como un componente integral de las dinámicas sociales y políticas de la época.

*La Dinámica de Conflicto y Resolución*

La capacidad de los símbolos para expresar rivalidades y desafíos, y la importancia de la intervención institucional en la resolución de conflictos, reflejan la intersección entre la devoción religiosa y las dinámicas de poder. La procesión de san Nicolás sirve como un ejemplo ilustrativo de cómo las manifestaciones religiosas pueden ser influenciadas por las tensiones sociales y cómo los símbolos de autoridad pueden ser utilizados estratégicamente en el ámbito de los conflictos corporativos.

En última instancia, el análisis de la religiosidad popular y los símbolos de autoridad en el siglo XVII proporciona una comprensión más profunda de cómo las prácticas religiosas y las estructuras de poder se entrelazan y cómo las disputas y rivalidades pueden ser expresadas y gestionadas en el contexto de la vida cotidiana. La investigación del caso de la procesión de san Nicolás y la intervención del Santo Oficio destaca la importancia de los símbolos y las ceremonias religiosas en la dinámica de los conflictos y en la gestión del poder en la sociedad colonial española.

## Referencias

Bethencourt, Francisco, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia. Siglos XV-XIX*, Madrid, Akal, 1995.

Blanco Freijeiro, Antonio, Mitología de las procesiones. Antecedentes paganos de las procesiones cristianas, *Boletín de la Real Academia de la Historia 182.1, 1985, 3-53.* Versión digital.

Christian, William Jr., *Religiosidad popular: estudio antropológico en un valle español.* España, Tecnos, 1978. ISBN 84-309-0746-7 (2004)

García, José Luis, el contexto de la Religiosidad Popular en Ma. Jesús Buxó Rey, Salvador Rodríguez Becerra, León Carlos Álvarez Santaló (coord.), *La religiosidad popular Vol. 1,* (Antropología e historia), 1989. ISBN 84-7658-147-5, págs. 19-29

Hermosin, David Granado. La procesión de disciplinantes durante la Semana Santa de Sevilla: entre la baja Edad Media y el Barroco. En *Compendio de estudios históricos-artísticos sobre Semana Santa: ritos, devociones y tradiciones*. Asociación Hurtado Izquierdo, 2017. p. 163-183.

Marín, Manuel Galiano. "La procesión penitencial alimento de la religiosidad popular." *Religiosidad popular: cofradías de penitencia.* Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2017.

Méndez, Águeda, *Catálogos de textos marginados novohispanos. Inquisición.* Archivo General de la Nación (siglos XVI-XIX), 1996.

Sánchez, José Alberto Fernández. Las procesiones del clero; una hipótesis sobre el primitivo cortejo de Cristo yacente, *Cabildo,* 2007.

Sánchez Sánchez, David. (2022). Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval. *Specula Revista de humanidades y espiritualidad*, (3), 171–191. https://doi.org/10.46583/specula_2022.3.1034

Taylor, Charles Sonia Ester Rodríguez García (trad.), *El futuro del pasado religioso,* España, Trotta, 2021. ISBN: 978-84-9879-850-0 Charles Taylor (2003)

Vagaggini Cipriano, *Il senso teologico della liturgia.* Italia, San Paolo Edizioni, 1999

# La Tercera Orden carmelitana en la villa de Toluca, siglo XVIII: un peldaño en la escalera de la salvación

Karen Ivett Mejía Torres
El Colegio Mexiquense, A.C.[1]

## Introducción

Dentro de los vestigios materiales procedentes de la época novohispana que conservamos hoy en día, están varias capillas que sirvieron de culto, entre ellas las de las terceras órdenes son una muestra de la colaboración de la población seglar en el acondicionamiento de las iglesias, en la promoción de ciertas devociones y en la ejecución de modelos de administración de recursos con fines piadosos. Además de los materiales, este tipo de corporaciones dejó otro tipo de herencias como el culto, el sentido de corporativismo y diversas maneras de poner en práctica la asistencia social.

En este escrito se pretende explicar, a grandes rasgos, el funcionamiento de la Tercera Orden carmelitana en Toluca y analizarla como una corporación que permitió el arraigo de la orden religiosa entre la feligresía toluqueña a la vez que ésta pudo contar con un mecanismo para ejercer una religiosidad legitimada en la dirección espiritual del clero. Una vista interna a la tercera orden nos permite comprender las diferentes funciones que tuvo para la diversidad de integrantes que agrupó; si bien, pertenecientes a un grupo social privilegiado cada sector pudo colaborar en distintas maneras de expresión de la religiosidad y formas de gestión de recursos materiales y espirituales. Se plantea a las terceras órdenes como un espacio interme-

[1] Doctora en Historia por El Colegio de México. Actualmente se desempeña como profesora-investigadora de El Colegio Mexiquense en donde es coordinadora del Seminario Historia de las instituciones virreinales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha impartido cursos en la Facultad de Estudios Superiores-Acatlán, UNAM, en la Universidad Autónoma del Estado de México y en El Colegio Mexiquense. Entre sus publicaciones se encuentran el libro: *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito,* 1794-1809, y varios artículos publicados en México y en el extranjero. Contacto: kmejia@cmq.edu.mx

dio entre el apego institucional y la capacidad de gestión y autonomía de la feligresía; ligadas a una orden religiosa legitimaron su participación en un régimen eclesiástico pluricorporativo. Fue esta corporación una opción que renovó los vínculos entre vecindario y carmelitas descalzos en el siglo XVIII.

El análisis se realizará en tres partes, en la primera se abordará el origen de la Tercera Orden carmelitana en Toluca para conocer cómo contribuyó a la formación de un régimen pluricorporativo; en la segunda, se explica la base institucional de esta corporación, misma que adaptó un modelo mediante la delimitación de estatutos particulares que completaban los determinados para este tipo de corporaciones en general. Finalmente, en la tercera, se aborda el funcionamiento factual de dicha tercera orden para analizar cómo la base institucional se cumplía o se adecuaba en las prácticas religiosas. Esto ayudará a mostrar a la tercera orden como un mecanismo por el que la orden de los carmelitas descalzos pudo ejercer la dirección espiritual, pero también cómo fue una forma en la que una parte de la población pudo manifestar sus decisiones en las maneras de manifestar devoción. Se evidencia una religiosidad que era restringida, pero al mismo tiempo permisiva gracias a la oportunidad de congraciarse mediante obras de culto y caridad. La primera, era una situación difícil de lograr en un orden en que el conflicto estaba siempre latente entre individuos y corporaciones.

## El origen de la Tercera Orden carmelitana en Toluca: una nueva opción para vivir la religiosidad

Las terceras órdenes fueron agrupaciones de seglares que seguían la regla de una orden religiosa, aunque no tenían obligación de la clausura. En Nueva España, las terceras órdenes tuvieron un carácter urbano dado que se establecieron junto con los conventos en las principales urbes. Las más reconocidas fueron las de la orden franciscana, pero también los dominicos y los carmelitas las fundaron. Este tipo de corporaciones existieron desde la Edad Media, pero revivieron después del Concilio de Trento como parte de la Contrarreforma que, entre otros objetivos, trató de integrar a los seglares para lograr la uniformización y el control de las prácticas devocionales de la feligresía mediante el culto (Vázquez, 2023: 53). Para el clero supusieron un

"fórmula de persuasión, vigilancia, control de la conciencia y el comportamiento social y religioso frente a las desviaciones de la doctrina" (Vázquez, 2023: 26). Tanto terceras órdenes como cofradías conformaron una gama de corporaciones de seglares que estaba enfocada en la lucha contra las desviaciones heréticas protestantes y teológicas del cristianismo (Vázquez, 2023: 55). A la larga, demostraron su utilidad para establecer vínculos entre la feligresía y el clero y procurar la supervisión de las prácticas religiosas, pero también se puede hablar de cómo mantuvieron cierta autonomía dada la gran cohesión de sus integrantes y permitieron el predominio de grupos en la dirección durante un tiempo considerable.[2]

La Tercera Orden de los carmelitas fue aprobada en 1431 (Aguilar, 2014: 40), sin embargo, las primeras en tener presencia en América fueron las de la orden franciscana.[3] En Hispanoamérica, la fundación de las terceras órdenes estuvo ligada al medio urbano porque fue común que sugieran bajo el amparo de un convento. La fundación del convento de la Concepción de carmelitas descalzos en Toluca, en 1698, representó un nuevo espacio en el que el vecindario de la villa pudo encontrar atención espiritual y maneras de expresar su religiosidad. Solamente ocurrió tres años después de fundado el Hospital de Nuestra Señora de Guadalupe de la orden de san Juan de Dios. Ambos establecimientos representaron el fin de la presencia exclusiva que había tenido la orden de san Francisco desde el siglo XVI.

Junto con el convento se fundaron varias corporaciones de laicos, a saber, las cofradías de Nuestra Señora del Carmen (1710)[4] y de Jesús Nazareno (1731). La fundación de las cofradías supuso una inconformidad por parte de los franciscanos quienes consideraban que la feligresía descuidaría a las que ya funcionaban en el convento de la Asunción (Mejía, 2020: 195 y 196). Aun así, fueron erigidas y agruparon tanto a la población española como criolla, mestiza e india.

[2] Los estatutos no impedían la continuación de oficios en la Tercera Orden del Carmen si es que había "obligación" de continuar. Se recomendaba su cambio cada año (Santa Teresa, 1796: 116).

[3] La primera fundada fue la de Río de Janeiro en 1586, mientras que en Nueva España se decretó la fundación de este tipo de corporaciones en 1613 y la primera que se estableció fue la franciscana del convento de San Cosme de la ciudad de México en 1615 (Aguilar, 2014: 53, 65 y 66).

[4] La petición de la fundación de la cofradía del Carmen se dio en 1708, su aprobación en 1710 y su erección en 1711 (Serrano, 2012: 85 y 86).

Después de más de tres décadas de fundado el convento, en 1736, se hizo petición para la fundación de la Tercera Orden del Carmen. El general de la orden era fray Fernando de San Juan Bautista, el provincial, fray Melchor de Jesús, y el prior del convento fray Domingo de los Ángeles. Según consta en el libro de fundación, estuvo presente un "concurso numeroso de lo más granado del lugar de uno y otro sexo con mucha multitud del pueblo".[5] La orden de los carmelitas descalzos promovió tanto la fundación de la cofradía como de la Tercera Orden del Carmen, fue un binomio que ayudó a las comunidades de los conventos a formar vínculos con la población. La devoción hacia esa advocación mariana se justificaba en su poder para ayudar a las almas a salir del Purgatorio (Ramos, 2008: 265).

Figura 1. Virgen de Nuestra Señora del Carmen (Santa Teresa, 1796).




[5] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 91.

La Orden Tercera de Puebla se fundó en 1731 gracias a la dispensa del difinitorio de la Provincia de San Alberto, por marcar un precedente se convirtió en un modelo; también estaba incorporada a la cofradía del Carmen.[6] Ese precedente sirvió para que en el difinitorio general de 1735 se permitiera que en la Provincia de San Alberto, el padre provincial, donde juzgara conveniente, pudiera erigir la Tercera Orden del Carmen bajo la dirección de la Provincia de San Alberto y de un religioso al modo que se había hecho en Puebla de los Ángeles.[7]

El proceso de fundación de la Orden Tercera de carmelitas descalzos en Toluca se asimiló a los de las cofradías y del mismo convento de la Concepción de carmelitas descalzos, de manera que en el discurso es el vecindario el que toma la iniciativa y solicita una tercera orden. Quienes hicieron la petición al provincial fray Melchor de Jesús, el 16 de agosto de 1736, fueron el bachiller don Felipe Ruíz de Pastrana, don Juan Antonio Palazuelos Perea, don Antonio Norsagaray, don Miguel de Laya y Torres, don Miguel de la Peña, don Antonio Aguirre Mendieta, don Bernardino de Almonacid, don Juan Francisco de Arroyo, don Juan Farfán de los Godos, don Martín de Arroyo, don Luis Rodríguez, don Baltazar de Aturga, don Juan Francisco del Rivero Palacios, don Juan Antonio de Sotomayor, don Martín de Cayacuegui y don Pedro Trigo y Beamonte. Ellos ya formaban parte de la cofradía del Carmen[8] y conocedores del privilegio de la orden carmelitana para fundar terceras órdenes hacían la solicitud correspondiente para su "bien espiritual".[9] Era común esta fusión entre la cofradía del Carmen y la tercera orden, la de la ciudad de México (convento de San Sebastián) también surgió a iniciativa de los cofrades en 1758 (Cruz, 2020: 72).

Sin embargo, ambas corporaciones debían llevar sus cuentas separadas, aunque sus oficiales fueran los mismos; podían compartir dirigentes, sólo tenían que ser personas distintas el prior (tercera orden) y el rector (cofra-

[6] Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH de aquí en adelante), Archivo histórico, Carmelitas descalzos, leg. 104, exp. 9, f. 1.

[7] BNAH, Archivo histórico, Carmelitas descalzos, leg. 104, exp. 12, f. 1.

[8] Por mandato del padre general de la orden, fray Alonso de la Madre de Dios, esta cofradía debía fundarse en cada convento. Se fundaron en: San Sebastián México, Puebla, Salvatierra, Celaya, San Ángel, San Joaquín, Toluca, Valladolid, Tehuacán, San Luis Potosí y Guadalajara (Serrano, 2012: 14).

[9] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 93 y 94.

día).[10] Dicha fusión nos permite hablar de la intención de los cofrades de reforzar sus lazos de hermandad, pero también de la de distinguirse frente a otras cofradías. Al distintivo de ser cofrades querían agregar el de ser terciarios. En un orden corporativo, era imperativa la afiliación a distintas corporaciones para acumular beneficios espirituales y materiales.

La fecha de fundación de la Tercera Orden del Carmen es importante respecto a dos puntos: 1. Podemos pensar en que la orden había logrado cierto arraigo y consolidación, hablando en términos de base material como de la formación de vínculos con el vecindario. 2. Ocurrió en un periodo de dinamismo en el régimen eclesiástico de Toluca porque en esa década se intentó fundar un beaterio para huérfanas (1736) y también hubo un incremento de las obras pías establecidas por los vecinos (Mejía, 2020: 267).

El padre provincial acordó la fundación de dicha corporación en Toluca fijando como modelo a seguir el de su similar de Puebla de los Ángeles y unió la Orden Tercera a la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, haciendo la aclaración que el religioso nombrado director de dicha tercera orden debía dirigir sus almas, hacerles pláticas y admitirles al hábito sin entrometerse en sus juntas ni presidirlas.[11] No obstante en el *Instructorio espiritual de los terceros* se disponía que el director tenía voto decisivo en temas que causaran discordia. Incluso, si el "negocio" era arduo se podía pedir una consulta de "personas doctas", particularmente del prelado del convento (Santa Teresa, 1796: 126 y 127). La intervención del director era permanente, él era el encargado de presidir las juntas, recibir al hábito y profesión a los pretendientes, celar la observancia de la regla, entre otras cosas, mediante pláticas (Santa Teresa, 1796: 138).

Desde su concepción, quedaba clara la sujeción de la Tercera Orden debía guardar a los carmelitas descalzos, este era un discurso coherente que se reiteraba en las juntas. Con algunos de los padres espirituales, dicha corporación llegó a crear lazos muy estrechos, incluso afectivos. Fue tal el vínculo que se llegó a formar entre los frailes y la Tercera Orden de Toluca que en 1743, los terciarios determinaron dar 20 pesos para polvos al vicario fray

[10] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 112.
[11] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 93 y 95.

Manuel de San Pablo por el "desinterés, cuidado, amor y solicitud" que había tenido hacia la orden y el trabajo durante la fundación; asimismo, dispusieron que el beneficio se extendiera a los vicarios siguientes.[12] Además de este tipo de beneficios materiales, también se debe agregar el que implicaba, para el convento, el cuidado que la Tercera Orden ponía en la capilla de Santa Teresa.

Gracias a la Tercera Orden del convento carmelita de Toluca, la villa fue un punto de referencia para las personas de otras poblaciones porque los terciarios brindaron facultades a eclesiásticos de la ciudad de México (1754), Guadalajara (1756), Querétaro (1757), La Habana (1758) y Celaya (1762) para que otorgaran hábitos y profesión a sus vecinos en vista del conocimiento que tenían de dicha corporación y su deseo de pertenecer a ella, aunque también por la distancia que había y que les impedía solicitar el hábito en Toluca. Esto implicaba que el eclesiástico debía enviar información de los hermanos para que la Tercera Orden de Toluca los asentara en sus libros.[13] Había una circulación de información que permitía conocer en dónde existían asociaciones de este tipo, se puede considerar que gracias a la labor del clero. En Guadalajara fue a fray Manuel de Santa Teresa, impulsor de la fundación de la Tercera Orden carmelitana en Toluca y en ese momento subprior del convento de Guadalajara, a quien se le dio la facultad.[14] En Celaya fue el presbítero Gregorio de San Antonio quien informó por correspondencia a la Tercera Orden sobre la intención de don Juan Lorenzo Roano y su esposa doña María Isabel de Segura para incorporarse. Se les tomaron en cuenta los ocho años que habían portado el hábito carmelitano para que les contara como el año de noviciado.[15] Estas adhesiones a distancia permiten apreciar las redes que los terciarios de Toluca tejieron y la fama que su corporación adquirió.

[12] Tabaco en forma de polvo que acostumbraban tomar los frailes (Victoria, 1979 [II]: 119).

[13] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 121-125. Los eclesiásticos facultados fueron, respectivamente: fray Manuel de Santo Domingo (religioso del convento de San Sebastián), fray Manuel de Santa Teresa, don Francisco de San Elías subprior del convento de Querétaro, el bachiller don Francisco Javier de Villa Goucoechea capellán del convento (aunque la petición fue de la priora del convento de carmelitas descalzas de La Habana) y fray Manuel de la Encarnación prior del convento de Celaya.

[14] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 122.

[15] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 125 y 126.

## La base institucional del funcionamiento: reglas para contener

Las terceras órdenes contaban con una mesa directiva integrada por un número variable de personas de acuerdo al tamaño de la corporación en términos de número de integrantes. La estructura de la dirección de la de carmelitas descalzos de Toluca fue la siguiente: un prior, un subprior, cuatro definidores, un tesorero, un secretario, un síndico, un maestro de novicios, un vicario del culto divino, dos celadores, dos sacristanes, un mandatario y dos enfermeros. Los primeros fueron nombrados de entre los vecinos que solicitaron la fundación. También se nombraron a mujeres con los cargos de: priora, subpriora, cuatro definidoras, maestra de novicias, dos sacristanas, dos enfermeras y dos celadoras.[16]

Siguiendo lo dispuesto, la Tercera Orden carmelitana de Toluca debía de celebrar reuniones una vez al mes y de manera extraordinaria cuando algún asunto lo exigiera, además de un capítulo general para hacer la elección el primer día de Pascua; estas reuniones eran presididas por el padre director o, en su ausencia, el religioso que señalara el prelado. Tenían voto: director, prior, subprior, los cuatro definidores, tesorero y secretario, maestro, vicario, primer enfermero, cuatro de los terceros más antiguos y mayores de 30 años y quienes hubieran sido priores dos veces.[17] El prior elegía al subprior con consulta del padre director, al segundo enfermero lo seleccionaba el primero; a los celadores, sacristanes y muñidor, el capítulo sin votarlos; a la subpriora, maestra, enfermeras y sacristanas, la priora (Santa Teresa, 1796: 120). Es decir, los oficios menores no eran votados; se puede considerar la posibilidad de que las personas designadas por mayoría de votos eligieran a gente de su confianza para que las auxiliara en su gestión. Las mujeres también tenían voto para elegir a sus oficios, presentaban la nómina y se proponían a tres para caga oficio, luego, la elegida priora nombraba subpriora, maestra, enfermeras y sacristanas.[18] Una primera revisión de algunas listas

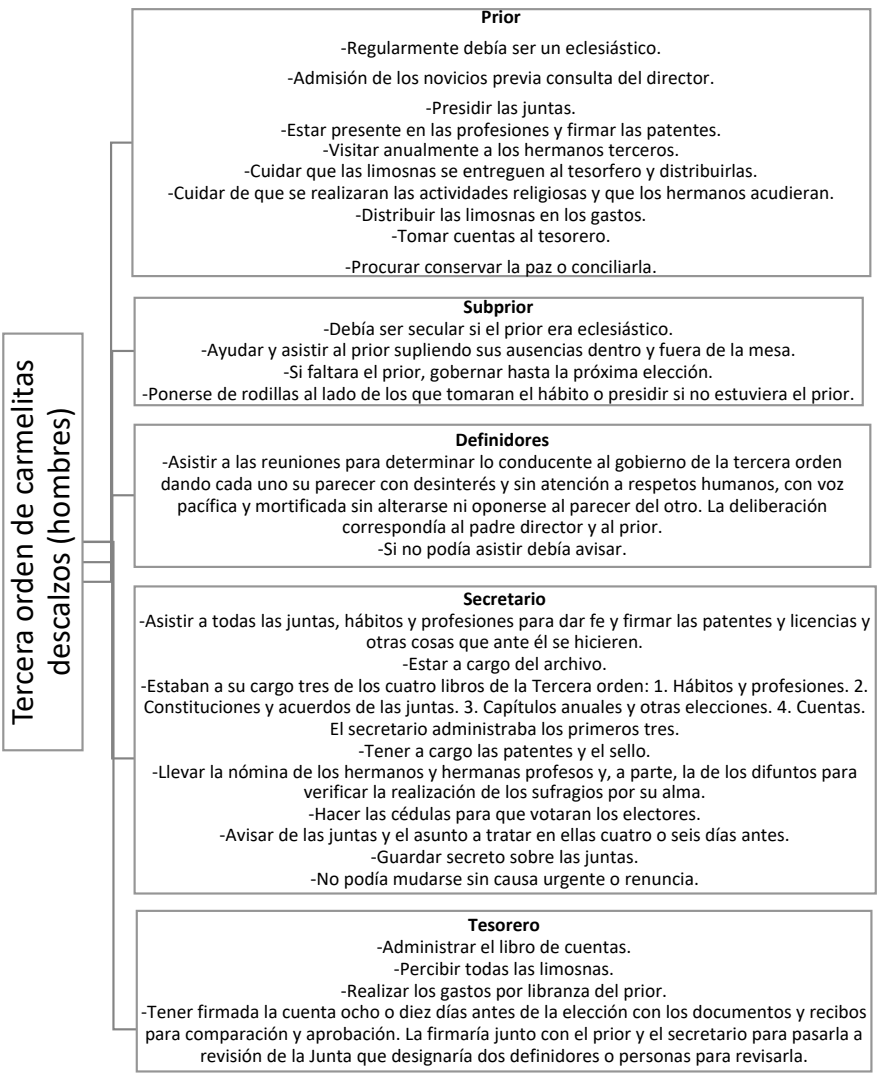
[16] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 96 y 102. Los cargos eran parecidos a los de las terceras órdenes franciscanas: hermanos ministros, presidente, secretario, discretos, celadores, vicario del culto divino y enfermeros (Rodríguez, 2006: 473).

[17] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 107-109. En la reunión mensual se trataban las faltas cometidas por los hermanos para asignar la penitencia respectiva; se discutían los "negocios" y peticiones (Santa Teresa, 1796: 79 y 126).

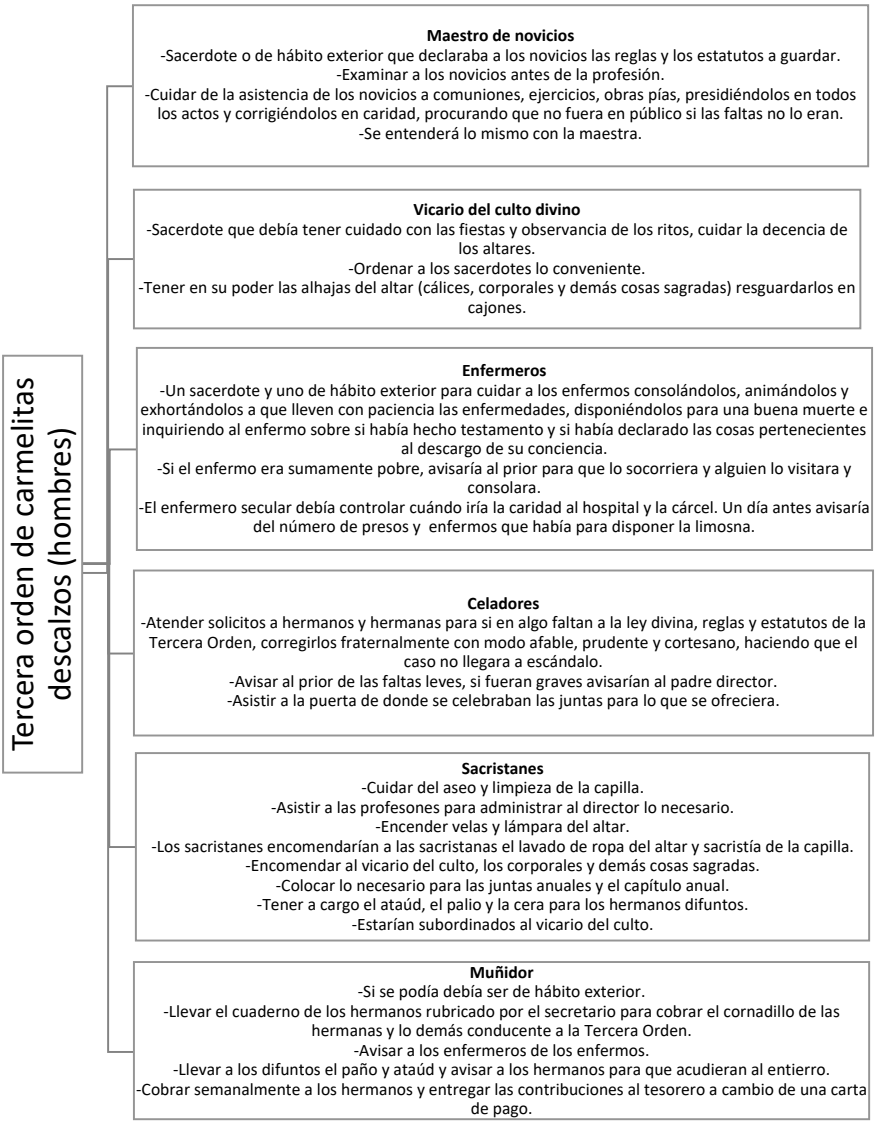
[18] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 109.

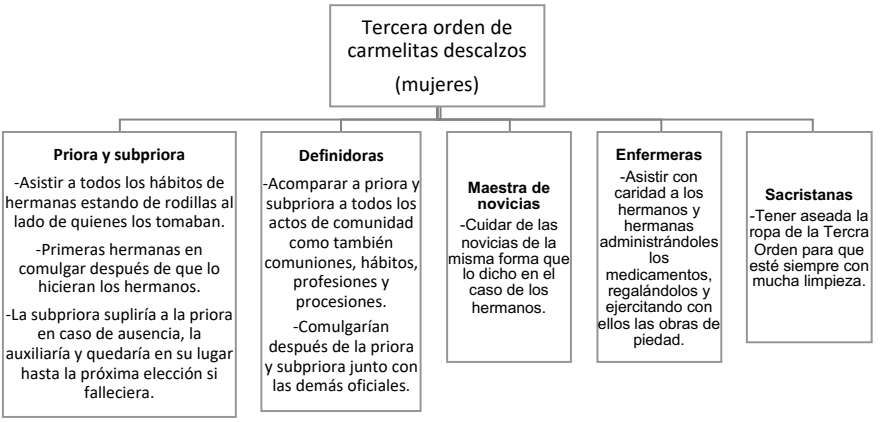
de oficiales, permite decir que un grupo concentró la dirección de esta corporación, cuestión que no difiere de otras similares.

Esquema 1. Oficios masculinos y obligaciones en la Tercera Orden de carmelitas descalzos[19]


Tercera orden de carmelitas descalzos (hombres)
Prior
-Regularmente debía ser un eclesiástico.
-Admisión de los novicios previa consulta del director.
-Presidir las juntas.
-Estar presente en las profesiones y firmar las patentes.
-Visitar anualmente a los hermanos terceros.
-Cuidar que las limosnas se entreguen al tesorfero y distribuirlas.
-Cuidar de que se realizaran las actividades religiosas y que los hermanos acudieran.
-Distribuir las limosnas en los gastos.
-Tomar cuentas al tesorero.
-Procurar conservar la paz o conciliarla.
Subprior
-Debía ser secular si el prior era eclesiástico.
-Ayudar y asistir al prior supliendo sus ausencias dentro y fuera de la mesa.
-Si faltara el prior, gobernar hasta la próxima elección.
-Ponerse de rodillas al lado de los que tomaran el hábito o presidir si no estuviera el prior.
Definidores
-Asistir a las reuniones para determinar lo conducente al gobierno de la tercera orden dando cada uno su parecer con desinterés y sin atención a respetos humanos, con voz pacífica y mortificada sin alterarse ni oponerse al parecer del otro. La deliberación correspondía al padre director y al prior.
-Si no podía asistir debía avisar.
Secretario
-Asistir a todas las juntas, hábitos y profesiones para dar fe y firmar las patentes y licencias y otras cosas que ante él se hicieren.
-Estar a cargo del archivo.
-Estaban a su cargo tres de los cuatro libros de la Tercera orden: 1. Hábitos y profesiones. 2. Constituciones y acuerdos de las juntas. 3. Capítulos anuales y otras elecciones. 4. Cuentas. El secretario administraba los primeros tres.
-Tener a cargo las patentes y el sello.
-Llevar la nómina de los hermanos y hermanas profesos y, a parte, la de los difuntos para verificar la realización de los sufragios por su alma.
-Hacer las cédulas para que votaran los electores.
-Avisar de las juntas y el asunto a tratar en ellas cuatro o seis días antes.
-Guardar secreto sobre las juntas.
-No podía mudarse sin causa urgente o renuncia.
Tesorero
-Administrar el libro de cuentas.
-Percibir todas las limosnas.
-Realizar los gastos por libranza del prior.
-Tener firmada la cuenta ocho o diez días antes de la elección con los documentos y recibos para comparación y aprobación. La firmaría junto con el prior y el secretario para pasarla a revisión de la Junta que designaría dos definidores o personas para revisarla.

[19] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 102-107; Santa Teresa, 1796: 115 y 139-152.


Tercera orden de carmelitas descalzos (hombres)
Maestro de novicios
-Sacerdote o de hábito exterior que declaraba a los novicios las reglas y los estatutos a guardar.
-Examinar a los novicios antes de la profesión.
-Cuidar de la asistencia de los novicios a comuniones, ejercicios, obras pías, presidiéndolos en todos los actos y corrigiéndolos en caridad, procurando que no fuera en público si las faltas no lo eran.
-Se entenderá lo mismo con la maestra.
Vicario del culto divino
-Sacerdote que debía tener cuidado con las fiestas y observancia de los ritos, cuidar la decencia de los altares.
-Ordenar a los sacerdotes lo conveniente.
-Tener en su poder las alhajas del altar (cálices, corporales y demás cosas sagradas) resguardarlos en cajones.
Enfermeros
-Un sacerdote y uno de hábito exterior para cuidar a los enfermos consolándolos, animándolos y exhortándolos a que lleven con paciencia las enfermedades, disponiéndolos para una buena muerte e inquiriendo al enfermo sobre si había hecho testamento y si había declarado las cosas pertenecientes al descargo de su conciencia.
-Si el enfermo era sumamente pobre, avisaría al prior para que lo socorriera y alguien lo visitara y consolara.
-El enfermero secular debía controlar cuándo iría la caridad al hospital y la cárcel. Un día antes avisaría del número de presos y enfermos que había para disponer la limosna.
Celadores
-Atender solicitos a hermanos y hermanas para si en algo faltan a la ley divina, reglas y estatutos de la Tercera Orden, corregirlos fraternalmente con modo afable, prudente y cortesano, haciendo que el caso no llegara a escándalo.
-Avisar al prior de las faltas leves, si fueran graves avisarían al padre director.
-Asistir a la puerta de donde se celebraban las juntas para lo que se ofreciera.
Sacristanes
-Cuidar del aseo y limpieza de la capilla.
-Asistir a las profesones para administrar al director lo necesario.
-Encender velas y lámpara del altar.
-Los sacristanes encomendarían a las sacristanas el lavado de ropa del altar y sacristía de la capilla.
-Encomendar al vicario del culto, los corporales y demás cosas sagradas.
-Colocar lo necesario para las juntas anuales y el capítulo anual.
-Tener a cargo el ataúd, el palio y la cera para los hermanos difuntos.
-Estarían subordinados al vicario del culto.
Muñidor
-Si se podía debía ser de hábito exterior.
-Llevar el cuaderno de los hermanos rubricado por el secretario para cobrar el cornadillo de las hermanas y lo demás conducente a la Tercera Orden.
-Avisar a los enfermeros de los enfermos.
-Llevar a los difuntos el paño y ataúd y avisar a los hermanos para que acudieran al entierro.
-Cobrar semanalmente a los hermanos y entregar las contribuciones al tesorero a cambio de una carta de pago.


Tercera orden de carmelitas descalzos
(mujeres)
Priora y subpriora
-Asistir a todos los hábitos de hermanas estando de rodillas al lado de quienes los tomaban.
-Primeras hermanas en comulgar después de que lo hicieran los hermanos.
-La subpriora supliría a la priora en caso de ausencia, la auxiliaría y quedaría en su lugar hasta la próxima elección si falleciera.
Definidoras
-Acomparar a priora y subpriora a todos los actos de comunidad como también comuniones, hábitos, profesiones y procesiones.
-Comulgarían después de la priora y subpriora junto con las demás oficiales.
Maestra de novicias
-Cuidar de las novicias de la misma forma que lo dicho en el caso de los hermanos.
Enfermeras
-Asistir con caridad a los hermanos y hermanas administrándoles los medicamentos, regalándolos y ejercitando con ellos las obras de piedad.
Sacristanas
-Tener aseada la ropa de la Tercra Orden para que esté siempre con mucha limpieza.

Esquema 2. Oficios femeninos y obligaciones en la Tercera Orden de carmelitas descalzos[20]

Como se puede notar en los esquemas 1 y 2, las responsabilidades de los oficios de hombres eran similares a las de las mujeres, aunque también es clara la preeminencia que ellos tenían. Hay que recalcar, como un rasgo interno de esta corporación, la separación por sexo tanto en oficios como en el lugar que ocupaban para actividades como la comunión (primero la debían recibir los hombres). Aun así, considerando el contexto local es importante recalcar que a las mujeres se les permitía desempeñar oficios ya que no tuvieron esa oportunidad en otro tipo de corporaciones como las cofradías de Toluca.

Podían ser admitidos como terciarios los españoles que lo solicitaran, siempre y cuando fueran de familias cristianas y con cierto reconocimiento. Esto se corroboraba mediante la presentación de tres testigos a quienes se aplicaba un interrogatorio relativo a la procedencia del aspirante y su modo de vida. Este elemento de distinción hace pensar a la tercera orden como una corporación cerrada y enfocada en la conservación de grupo. Dicha característica marca una diferencia respecto al funcionamiento de las terceras órdenes en reinos españoles porque, al menos en Castilla, éstas admitían a personas de cualquier sector social: desde el más humilde jornalero hasta el más encumbrado aristócrata, aunque los más poderosos eran los

[20] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 102-107; Santa Teresa, 1796: 115 y 139-152.

que monopolizaban los oficios de la dirección (Corada, 2021: 108 y 120). Probablemente sea en los criterios de acceso en donde podemos encontrar variantes locales de las terceras órdenes, porque los rasgos de sus integrantes dependieron de la población donde se establecieron. Las de la orden de los carmelitas descalzos manifestaron la exclusividad de población española en su membresía reproduciendo el estrecho vínculo entre la orden y ella. La mayoría de los religiosos pertenecían a ese grupo.[21] Además debían de tener vida honesta y loables costumbres, y contar con bienes o "arte" con el que pudieran "vivir y pasar" pero que no fuera oficio ruin e indecente; también debían ser hijos de padres casados y cristianos (Santa Teresa, 1796: 89, 109).

Cuando revisamos la composición de la mesa directiva de la Tercera Orden, podemos notar la presencia de personas que también tuvieron oficios en las cofradías de Toluca, de tal manera que se puede afirmar que fue una corporación que reforzó los vínculos entre la élite local. Como ejemplo se puede mencionar al terciario don Miguel Ortiz de Galdos, sobrino de don Juan Varón de Lara, juez eclesiástico de Toluca reconocido por establecer capellanías considerables a favor de la fundación del convento carmelitano de la Concepción.[22]

Las negociaciones para el ingreso estuvieron determinadas por los estatutos y por la práctica o funcionamiento cotidiano. En 1764, se determinó que ya no se iba a conceder el hábito exterior a quien tuviera menos de un año de haber profesado de hábito interior.[23] Es decir, se evidenció que no se respetaba el tiempo establecido en las reglas. Otro aspecto en el que tampoco se siguió lo dispuesto fueron las contribuciones que debían dar los terciarios en forma de limosna y que correspondían a medio real semanal (cornadillo), con "pretexto" de pobreza. En consecuencia, la corporación determinó que a esos hermanos no se les otorgaría el acompañamiento respectivo durante el entierro.[24]

[21] En su mayoría pertenecieron a ese grupo ya fueran venidos de reinos españoles o nacidos en América (Ramos, 2008: 29).

[22] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 133 y 134.

[23] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 126.

[24] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 126 y 127.

Los estatutos de la Orden Tercera carmelitana se referían a la recepción de los integrantes, las obligaciones de los novicios, las profesiones, los oficios y sus obligaciones, las juntas y el capítulo anual, la visita de los hermanos, el despojo, las comuniones y fiestas, las limosnas, las comidas, y los ejercicios y la elección del santo patrón.[25]

Por esta base institucional se puede notar claramente que la tercera orden era un mecanismo de los carmelitas descalzos para supervisar el ejercicio de la religiosidad de los miembros más prominentes de las poblaciones y para fijar patrones de comportamiento y de moral. A pesar de que estaba dirigida a un grupo focalizado, se debe considerar una posible repercusión más allá de ese grupo porque su función -como la de otras corporaciones eclesiásticas- fue la de sentar un ejemplo que la demás feligresía pudiera seguir. Incluso los terciarios se distinguían visualmente por su vestimenta. Portaban un pequeño escapulario bajo la ropa, tenían otro un poco mayor para portarlo externamente en las reuniones litúrgicas y algunos usaban el hábito exterior completo (Victoria, 1979 [II]: 101). Para portar este último se debía ser una persona mayor de 30 años y "desengañada y de virtud conocida", no tener oficio ni trato "indecente", tener decentemente con qué mantenerse para no mendigar y contar con autorización del director.[26] Además se cuidaba que el hábito fuera siempre honesto y que no variara de color (marrón). Había casos en que se autorizaban variaciones como la tela, por ejemplo, doña Teresa de Cosío solicitó, en 1758, la autorización para usar el hábito externo, pero de una tela más delgada porque sus enfermedades le impedían cargar cosas pesadas.[27] Esa distinción visual de los terciarios les otorgaba prestigio, pero también la responsabilidad de servir como modelo de vida.

En general, los novicios debían de comportarse con "modestia, humildad y compostura exterior para la edificación del pueblo". Internamente se fomentaba la obediencia y el respeto de las jerarquías; se estipulaba que ellos debían mirar al maestro de novicios con "respeto y veneración de padre", además de atender a todos los actos de la comunidad en "el lugar más infe-

[25] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 97-116.
[26] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 101.
[27] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 124.

rior".[28] El trato con el Superior debía de ser de tal forma que pareciera que estuvieran oyendo al mismo Cristo (Santa Teresa, 1796: 48).

Se puede retomar el planteamiento de Rodríguez respecto a la tercera orden franciscana: suponía apoyo moral esplendor en los cultos, protección y ayudas económicas a los conventos de frailes y monjas menores, además de la fidelidad de los seglares en un mercado espiritual y material (Rodríguez, 2006: 458). Es evidente que la tercera orden fue un vehículo para que los religiosos ejercieran la dirección espiritual entre los españoles, pero también lo es que hubo un margen de acción que estos tuvieron que les permitió direccionar sus afanes de culto, hacer méritos en su carrera hacia la salvación y enfocar los recursos económicos a distintos fines.

El mismo estatus de terciarios también les permitió alegar privilegios ante los carmelitas descalzos como en 1782 que pidieron que las misas de los hermanos terciarios difuntos tuvieran primacía para realizarse en el altar de la capilla de santa Teresa y que no se cambiara el acuerdo de pagarlas a 4 reales porque se pretendía cobrarlas a 6. Se respaldaban en la bula concedida por Clemente XIV en 1773 por la que estipuló que todos los altares de la capilla fueran de ánima para las doce misas de los hermanos difuntos que estaban acostumbradas. Tal fue así la determinación de los terciarios que dijeron que, si los carmelitas no querían, mandarían a que otros sacerdotes dijeran las misas en "nuestra capilla" o se mandarían decir en otra iglesia con tal de que fuera el día del fallecimiento. Incluso ese mismo año se planteó la construcción de una nueva capilla aprovechando la donación del prior difunto don Miguel Ortiz de Galdos, para ello se pedirían las licencias respectivas a la mesa directiva y, posteriormente, al padre provincial.[29]

Para las dos últimas décadas del siglo XVIII, la Tercera Orden había adquirido tal consolidación que se mantenía no solamente con limosnas sino también con las propiedades que arrendaba como casas, a su vez, esa condición le permitió la adquisición de más bienes. En 1785, pudo adquirir un "ornamento entero de terciopelo negro con su galón de oro" para ser utilizado en los entierros, honras y aniversario de los hermanos y de los frailes; has-

[28] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 99.
[29] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 139 y 140.

ta ese momento se utilizaba el que era propiedad del convento.[30] Al siguiente año, adquirió una cruz de plata –no tenía– para acompañar los ciriales de los entierros de terceros y frailes.[31] El contar con sus propios ornamentos de culto implicó una autonomía respecto a la comunidad del convento porque podía decidir sobre ellos o sobre la forma de utilizarlos.

El encargado de distribuir las limosnas era el prior, podían ser para el sostenimiento del culto (misas, cera), ayuda a hermanos necesitados o comidas de hospitales y cárceles.[32] Se podría decir que, junto con el director, era el oficio más importante. En la Tercera Orden carmelitana de Toluca se distinguió en el puesto el bachiller don Felipe Ruiz de Pastrana, no solamente por los varios años que se desempeñó como tal, sino porque era considerado fundador e "insigne bienhechor de ella". Tal es así que en 1743 se acordó que cuando falleciera se le harían unas honras por su alma con pompa y lucimiento.[33]

La base institucional de la tercera orden tiene varios elementos en común con la de las cofradías porque constituían pactos en los que, con miras en un fin espiritual, se establecía un mutuo acuerdo en el que la corporación brindaba beneficios al integrante, a cambio de que cumpliera con la asistencia a ciertas actividades y el seguimiento de un modelo de conducta. Entre las obligaciones de los hermanos estaba brindar contribuciones en forma de limosnas. En la Tercera Orden de Toluca se estableció que, por la toma de hábito, los hermanos debían de dar tres pesos, cuatro reales al secretario por la impresión de la patente y una vela, lo mismo cuando profesaran, además aportarían una limosna semanal para los gastos[34] de medio real (Santa Teresa, 1796: 132).

En las fuentes podemos encontrar un lenguaje ambivalente que asimila cofrades con terciarios en algún momento (Calvo, 1998: 82), aunque en ciertos momentos fue esencial remarcar la distinción. Si hubo similitudes, ¿cuál era el atractivo que llevaba a las personas a unirse a la tercera orden? En

[30] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 146.
[31] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 147.
[32] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 102.
[33] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 118.
[34] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 113. Por los hábitos y profesiones que se hicieren en cama se debía dar la misma contribución, aunque no se les otorgaría patente.

primer lugar, se puede mencionar que el ofrecimiento de la orden en cuanto al disfrute de ciertas ventajas que tenía una vida religiosa comprometida y militante, pero sin tener que recurrir a la toma de votos, era una oferta atractiva en un orden sacralizado y ritualizado (Corada, 2021: 106). En segundo lugar, las terceras órdenes contaban con una regla aprobada por Roma y unos privilegios espirituales muy superiores a los de cualquier agrupación seglar (Corada, 2021: 108), cuestión importante en un orden jerarquizado y en el que la distinción social se apreciaba en sobremanera. Se consideraba que una cofradía contaba con estatuto, mientras que una tercera orden, con regla (Santa María, 1796: 155).

Ahora bien, hay que tomar en cuenta que no todas las cofradías tenían la misma categoría, por ejemplo, las archicofradías gozaban del privilegio de anexar a otras con la misma advocación para compartir las gracias espirituales. Este fue el caso de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, instituida como archicofradía y que gozaba de gracias, indulgencias, privilegios y favores concedidos por los sumos pontífices (Serrano: 2012: 80).[35] Hay que recordar esta categoría como un elemento que pudo llegar a influir en los conflictos que hubo entre terceras órdenes del Carmen y cofradías del Carmen.

Aguilar (2014: 9, 21, 39 y 55) agrega como diferencias entre tercera orden y cofradía, el que las primeras eran elitistas y que, además de la piedad y apoyo en el momento de la muerte, agregaban a sus objetivos la perfección cristiana o espiritual siguiendo el modelo de un santo o entidad carismática, y tenían una jerarquía superior a la de cofradías por haber sido fundadas por un santo y por reunir a personas con prestigio. Si bien las cofradías procuraban fomentar un modelo de comportamiento entre sus integrantes, en la tercera orden eso se enfatizaba más por los criterios de ingreso que consideraban que los aspirantes fueran buenos cristianos y con una vida virtuosa y porque dentro de su organización existían funcionarios encargados de la vigilancia de la disciplina –celadores–. Ser terciario, entonces significó un modo de vida que se manifestaba no sólo en espacios sagrados como capi-

[35] Por ejemplo, las absoluciones concedidas por el papa Paulo V (Serrano, 2012: 138).

llas e iglesias sino en el vivir diario. La búsqueda de la perfección espiritual era un símbolo de dignificación social y espiritual (Sampaio, 2011: 537).

Una diferencia sustancial más que debe subrayarse es el alcance de las terceras órdenes, constituían una red en la que los integrantes podían pasar de la afiliación de una corporación a otra si es que migraban porque, finalmente, eran parte de un solo orden seglar regido por reglas aprobadas desde Roma. El vínculo con el clero regular, les permitía también obtener privilegios directos desde la Santa Sede. Los beneficios obtenidos eran muchos: indulgencias, jubileos plenos, absolución de la penitencia impuesta por sus confesores una vez en la vida, remisiones de pecados, absoluciones generales, gracia para que se les pudiera dispensar o conmutar promesas y votos, oportunidad para que les fueran rebajados juramentos y dispensa de ayunos (Santa Teresa, 1796: 159-180).

Aunque similares en composición y funcionamiento, terceras órdenes y cofradías se distinguían, la particularidad de las primeras es un carácter híbrido puesto que permitieron el ingreso de hombres y mujeres que querían seguir la regla de una orden sin abandonar a sus familias (Vázquez, 2023: 23). Kaspar Elm las llama asociaciones semireligiosas porque eran órdenes con una regla con aprobación papal pero su organización y comportamientos socioeconómicos eran similares a los de una cofradía (Elm, 2016 citado en Vázquez, 2023: 41).

Las terceras órdenes tenían una regla universal, eso les confería un rango especial, como Benedicto XIV se refería a la de san Francisco: reunía "en su unidad a los seglares esparcidos por la tierra, es una verdadera orden, distinta perfectamente de toda cofradía, porque posee una regla aprobada por la Santa Sede, tiene su noviciado, su profesión y su hábito de color y forma determinados, todo como las demás órdenes religiosas y militares" (Calvo, 1998: 83). Esta descripción nos permite comprender el argumento por el cual la orden de san Francisco estaba en contra de que fueran aceptados como terciarios franciscanos personas que pertenecieran a otra tercera orden, así lo hicieron notar en 1691 cuando decidieron excluir a personas que ya formaban parte de otra tercera orden. Los terciarios dominicos y agustinos defendieron la solución abierta, los dominicos incluso solventaron la

impresión de un folleto criticando la decisión de los franciscanos (Calvo, 1998: 83), pero la controversia se prolongó.

En Toluca podemos ver que ese conflicto también se dio justo recién fundada la Tercera Orden de carmelitas descalzos. Los franciscanos se quejaron de que los terciarios de la Tercera Orden franciscana se estaban afiliando a la carmelitana y dado que eso no podía ser de acuerdo a los estatutos iniciaron una averiguación. Algunos feligreses declararon sobre el asunto, pero otros se negaron y algunos renunciaron a alguno de los dos hábitos. La Audiencia arzobispal determinó que la doble filiación estaba permitida aludiendo a una bula de Clemente XII. Sin embargo, eso no terminó con la controversia porque en 1756 doña María Calahorra defendió su derecho a continuar en ambas terceras órdenes, cuestión que los franciscanos no admitían (Mejía, 2020: 202 y 203). Los carmelitas descalzos no prohibían la pertenencia a varias terceras órdenes porque la consideraban "cosa muy útil y provechosa" (Santa Teresa, 1796: 180).

En esencia, la base institucional de la tercera orden carmelitana fue similar a la de la franciscana (ver Aguilar, 2014: 48 y 49) tanto en requisitos de admisión como en actividades que realizaban y la conducta que debían guardar sus integrantes.[36] Lo cierto es que los libros de cada una de estas corporaciones nos dan una idea de la adaptación de ese modelo,[37] de los detalles que se iban convirtiendo en disposiciones a seguir y que se derivaban de la práctica. Por ejemplo, los estatutos establecían que el subprior es el que supliría al prior, sin embargo, en el capítulo de 1764 la Tercera Orden del Carmen se dispuso que los definidores suplieran al prior en actos públicos cuando estuviera imposibilitado. Asimismo, hubo ocasiones en las que una persona desempeñó más de un oficio, por ejemplo, don Juan de Asorey fungió en 1783 como primer definidor y tesorero.[38] Relacionado también con los oficios, en los libros de juntas se nota la falta de asistencia de algunos definidores. Respecto a las limosnas, podían hacerse acuerdos para que algunos hermanos no pagaran lo establecido, por ejemplo, a don José de Huergo

[36] En cuanto a los oficios de la dirección coincidieron en los de secretario, vicario del culto divino, celador, síndico, enfermero. La diferencia es que la franciscana tenía un ministro mayor, mientras que la carmelitana, un prior y subprior; la primera, consiliarios o discretos, mientras que la otra definidores. Asimismo, la carmelitana contaba, dentro de su estructura, con sacristanes y muñidor.

[37] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 127.

[38] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 141.

se le prometió que se le permitiría profesar solamente pagando el cornadillo mensual, aunque no se le respetó lo pactado.[39]

## La expresión de la religiosidad de los terciarios: entre la contención y la permisibilidad

Ser terciario significaba seguir la regla de la orden religiosa correspondiente, en primer lugar, los votos de obediencia, pobreza y castidad. La castidad debía ser proporcional a la condición de la persona: en los casados conyugal, en los solteros o viudas, continente, y en las doncellas, virginal. Mientras que la pobreza no se podía entender de la misma forma que para los frailes, pero sí en términos de despegar el corazón de los bienes que poseían, considerarse sólo administradores de lo ajeno que era necesario para su sustento, además de que no lo debían gastar en "lo superfluo del fausto y la vanidad" (Santa Teresa, 1796: 55 y 56). La profesión de los votos se realizaba un año después del noviciado posterior a que el maestro de novicios realizara un examen sobre la regla y estatutos de la orden.[40] Entre sus funciones, una tercera orden debía pacificar las tensiones sociales, sus miembros solían actuar como mediadores entre problemas y disputas entre particulares (Corada, 2021: 110).

Al ser la tercera orden un vehículo de extensión de las órdenes religiosas, la religiosidad que fomentaron fue la oficial, la liturgia; así, a cambio de las recompensas espirituales –las indulgencias principalmente– los terciarios se comprometían a asistir a misas, confesiones, administración de los sacramentos, oraciones, fiestas, etc. Los integrantes de Tercera Orden del Carmen debían asistir a misas, rezar todos los días las horas canónicas, hacer la bendición antes y después de comer, confesar y comulgar durante las fiestas, ayunar todos los días instituidos por la Iglesia, asistir a los entierros de los hermanos y ocuparse en actividades honestas para que el diablo siempre los hallara ocupados (Santa Teresa, 1796: 43-48).

Las fiestas que, al principio realizó la Tercera Orden fueron las de la cofradía: Nuestra Señora del Carmen, el jubileo de Quincuagésima y el Ani-

[39] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 147. Lo había acordado con el prior Juan Antonio Asorey.
[40] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 99.

versario de los difuntos. Para las fiestas, ambas corporaciones debían compartir gastos.[41] A la Tercera Orden le correspondía hacer también como fiesta principal la "del santo patrón que le cupiere en suerte", este fue San Juan Evangelista en el caso de Toluca.[42] Que una de las principales celebraciones fuera la de la virgen del Carmen implicó no sólo que se erogaran los gastos para costearla sino también que se procurara mantener la imagen con decoro. En 1783, la cofradía de Nuestra Señora del Carmen de Toluca solicitó a la Tercera Orden carmelitana ayuda para el vestido de la nueva imagen de bulto, la respuesta fue favorable y se otorgaron 100 pesos.[43]

Las limosnas debían destinarse a lo necesario para misas, sufragios, pláticas de adviento y cuaresma, el aceite de la lámpara de la capilla, la limpieza y el adorno del altar, la comida de las cárceles y los hospitales, las pascuas de Navidad, Resurrección y Espíritu Santo, y las fiestas de Natividad, Concepción, Anunciación, Asunción de Nuestra Señora y del santo patrón de la orden. También en el socorro de los hermanos enfermos y de los hermanos pobres. El sobrante se destinaría a los gastos del año siguiente o se impondría en finca segura.[44]

Estas actividades parecen corresponder a una religiosidad propia de toda la población: un mundo teatral y barroco, la diferencia puede ser que la conducta de los terciarios conllevaba una doble finalidad pedagógica: interna, pero también dirigida al común (Calvo, 1998: 90), debían de ser ejemplo. Hablando específicamente sobre la realización de fiestas y celebraciones, se puede pensar en que la cercanía de los terciarios al clero conllevó un apego al tipo de culto promovido por él, sin embargo, la amenaza de la transgresión fue latente.

Volviendo a la comparación entre las cofradías y las terceras órdenes, encontramos similitudes en los beneficios brindados, además de las actividades de culto hubo una especial atención en la ayuda a los hermanos en el momento de la muerte porque se les proporcionaba acompañamiento en el

[41] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 112.
[42] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 115.
[43] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 142.
[44] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 114. Hay constancia de que adquirieron propiedades como casas.

entierro y sufragios por su alma.[45] En consecuencia, eran corporaciones que fomentaban la creencia en el Purgatorio y los vínculos entre este con el mundo terrenal. En cuanto a ese aspecto, también se nota un apego a los preceptos religiosos promovidos por el clero. Otro aspecto en el que reprodujeron una religiosidad apegada a la reforma pretendida por el cero fue la búsqueda de la instrucción de sus integrantes. Con el objetivo de promover una religión de la cual se tuviera conciencia y conocimiento, los terciarios de Toluca llegaron incluso a costear la impresión de libros como uno relacionado con las llagas de Cristo y otro que contenía un resumen para el bien morir.[46]

Las reglas de la tercera orden no solamente especificaban el tipo de actividades en que los terciarios debían participar, sino que también señalaban la forma en que se debía hacer y hasta tuvieron un carácter restrictivo. Sobre el primer punto se puede mencionar cómo especificaban que la asistencia a misa y oficios divinos debía de ser observando silencio en lo que se rezaba o cantaba y si había necesidad de hablar debía de hacerse "silenciosamente" (Santa Teresa, 1796: 43). Internamente, se debía de fomentar una cordialidad, ésta constituía un ideal en un orden en el que el conflicto entre individuos o corporaciones era una forma común de gestión de beneficios o defensa de privilegios. A las personas que desempeñaban oficios de definidores se les advertía que debían tratar de los asuntos de la orden con voz pacífica y mortificada sin alterarse ni oponerse al parecer del otro.[47]

Respecto a las prohibiciones, se señalaron los siguientes preceptos:

> Se debía evitar que las terciarias vagaran por las calles y plazas de las ciudades solas, si salían debían hacerlo con "otra hermana grave y anciana", además, debían huir de los comercios públicos, bodas, bailes, festines, comedias y cualquier "fiesta mundana".

[45] En cuanto a los entierros, en 1787, aumentaron el número de misas en favor del alma de hermanos y frailes difuntos, de 12 a 18 para los hermanos que hubieran tenido más de quince años de asiento y hubieran desempañado algún oficio puntualmente, 12 misas seguían siendo la cantidad de misas para los que fueron miembros por más de tres años y para los que tuvieran menos o no hubieran pagado el cornadillo quedaría a discreción del vicario el número de misas. "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 147 y 148.

[46] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 135. Será importante indagar más sobre la inclinación de la Tercera Orden por el culto hacia Cristo por dos razones: 1. La identificación de la devoción de las llagas de Cristo con los franciscanos, hecho que pudo ocasionar rivalidad y 2. La posible inclinación de corporaciones de seglares por devociones cristológicas en el siglo XVIII después de varios siglos dominados por devociones marianas (Calvo, 1998: 88).

[47] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 103.

> No hacer romerías sin licencia del prelado (Santa Teresa, 1796: 46).
> Los terciarios de hábito exterior no podían asistir a toros, comedias y demás actos profanos (bailes, concursos, plazas), solo a convites de sus familias guardando recato. Debían andar limpios, aseados, modestos sin llevar calaveras colgadas, demasiadas medallas y camándulas[48] ni otra materia que implicara censura (Santa Teresa, 1796: 71).[49]
> Las comidas debían ser "decentes y aseadas más no superfluas que indiquen vanidad", en la cárcel sería olla de potaje y pan, mientras que, en el hospital, se añadiría plato de dulce[50] (podía ser alguna conserva) y un par de potajes bien sazonados (Santa Teresa, 1796: 135 y 137). La entrega de la comida era todo un ritual que se acompañaba con himnos y muestras como la inclinación de rodillas por parte de los hermanos asemejando a Cristo.
> Los hermanos debían de hacer siempre alguna obra honesta para evitar la ociosidad pues ésta era la "maestra de las maldades todas". Se tenía que aprovechar el tiempo brindado por Dios para ganar la salvación (Santa Teresa, 1796: 82-84).

La vigilancia sobre el cumplimiento de las actividades de culto fue evidente respecto a acciones tan importantes como la adoración del Santísimo Sacramento. En 1764, se detectó la falta de asistencia para vigilarlo los miércoles de Cuaresma y el viernes santo, en consecuencia, se determinó que si el hermano no podía asistir debía enviar a alguien.[51]

Estas disposiciones nos permiten conocer las cuestiones que se presentaban y que no eran aceptadas por el clero, de manera que la fundación de terceras órdenes fue una oportunidad de los carmelitas descalzos para difundir su modelo de dirección espiritual encaminado al seguimiento de una religiosidad ordenada y supervisada. Ésta excluía actividades que servían también de esparcimiento a las personas y que eran criticadas por el desorden que causaban.

[48] Era un Rosario que solo tenía tres decenarios, cada uno con su paternóster (*Diccionario de autoridades*).
[49] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 101.
[50] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 114.
[51] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 127.

Cuidar de que hubiera una buena convivencia entre los terciarios era vital no sólo para la tercera orden sino también para la comunidad de carmelitas porque ellos también debían cumplir con un modelo de vida de clausura y alejado del mundo seglar. Es por eso que desde que se propuso la fundación de terceras órdenes se advertía que se tenía que evitar que se perturbara el "estado" de la orden.[52] Cuando se concedió la licencia a la Provincia de San Alberto para la fundación de terceras órdenes, también se especificó que se evitara cualquier estrépito que pudiera perturbar la quietud de los conventos.[53]

Precisamente fue un conflicto entre la Tercera Orden del convento carmelita con la cofradía del Carmen de Puebla lo que provocó la extinción de la primera. En 1766, el padre provincial, fray Miguel de San Jerónimo tuvo que disponer algunas normas en cuanto a la convivencia de dichas corporaciones para evitar controversias:

> » Que los integrantes de ambas pudieran "atender" la capilla de Nuestra Señora del Carmen, esto significaba, que pudieran realizar sus actividades de culto.
>
> » Que el padre ministro fray Damaso de San José se hiciera cargo de las alhajas de la Tercera Orden tal y como estuvieran registradas en el inventario.
>
> » Que se respetaran las facultades concedidas al padre ministro.
>
> » Que el padre ministro siguiera asistiendo a las funciones públicas sentado junto con los señores de la mesa de la Tercera Orden.
>
> » Que el padre superior asentara breve de Roma relativo al tercer domingo del mes como propio del Tercer Orden.
>
> » Que los domingos del mes salga en procesión el Tercer Orden bajo de su cruz inmediatamente después de la comunidad de frailes.[54]

[52] BNAH, Archivo Histórico, Carmelitas Descalzos, leg. 104, exp. 9, f. 1.
[53] BNAH, Archivo histórico, Carmelitas descalzos, leg. 104, exp. 12, f. 1.
[54] BNAH, Archivo histórico, Carmelitas descalzos, leg. 104-B, exp. 25, f. 58.

Como se puede notar se trató de fomentar la convivencia de los integrantes de ambas corporaciones, pero, también, defender la preeminencia de la Tercera Orden al reafirmar sus funciones de culto y el acompañamiento de su director espiritual. Esas medidas trataron de calmar los ánimos, sin embargo, la resolución del caso fue drástica. El general de los carmelitas descalzos determinó la extinción de la Tercera Orden en 1771 en vista de que era "poco adaptada a la paz y quietud de aquella comunidad y muy en perjuicio de ella… era opuesta al fin de nuestro instituto".[55]

Como parte de su función de servir de ejemplo, las terceras órdenes debían de mantener y promover el espíritu de unión, cualidad muy importante no solamente para el clero sino para el ejercicio del gobierno en general. Se puede sopesar entonces la decisión de la desaparición de corporaciones demasiado autónomas a la vigilancia eclesiástica o en cuyo funcionamiento eran comunes las discordias. El espíritu de unión significaba excusar rencillas, discordias y disensiones, y procurar honrar, ayudar socorrer y perdonar (Santa Teresa, 1796: 75). Se intentaba proyectar la comunidad ideal, la cofraternidad en torno a un nexo común: la devoción a la Virgen del Carmen, ese lazo trascendía vínculos de consanguinidad y diferencias sociales (Serrano, 2012: 151).

Guardar el lugar y rango de cada corporación era vital para evitar discordia. Para el caso del convento carmelitano de la Concepción de Toluca, en el difinitorio general de 1740 (realizado en la villa de Busia), se determinó que, en vista de que al cumplir con las procesiones señaladas en sus estatutos podría dudarse sobre la precedencia de unos y otros, la Tercera Orden debía ir inmediata a los religiosos que hubieren de concurrir y preceder, y los cofrades (junto con rector, mayordomo y diputados) les seguirían. La razón era que ésta era "más propincua al hábito exterior y razón de estado al cuerpo de la religión [los carmelitas descalzos] y los hermanos y cofrades inmediatos a dicha orden".[56]

La dirección espiritual de los carmelitas descalzos fue evidente no solamente en lo relativo a la disciplina y la conducta, sino también en lo relacio-

[55] BNAH, Archivo histórico, Carmelitas descalzos, leg. 104, exp. 43.
[56] BNAH, Archivo histórico, Carmelitas descalzos, leg. 105, exp. 15. Tanto la Tercera Orden del Carmen como la cofradía tenían estipulado salir en procesión un domingo de cada mes a favor de dicha devoción.

nado con la administración de los bienes. A reserva de que trabajos futuros puedan abundar en las formas de acumulación, inversión y distribución de bienes de la Tercera Orden carmelitana de Toluca, aquí solo basta apuntar la injerencia del vicario director en la distribución. En 1787, el vicario fray José de la Natividad llamó la atención sobre el hecho de que el legado testamentario de don Miguel Ortiz de Galdos debía formar parte del tesoro de dicha corporación y, sin embargo, estaba siendo ocupado para una obra pía, el pago de dotes de huérfanas.[57] En 1790, él mismo recomendó no conceder a crédito 1 000 pesos al tesorero don Bartolomé Carrión porque eso impediría el inicio de la obra de la capilla (se construiría un crucero).[58] Sin embargo, los intereses materiales y las intenciones espirituales de los terciarios se impusieron de manera que establecieron la obra pía y determinaron la imposición del capital. En el segundo caso, no sin prever que mientras se podían ir acopiando los materiales y se daría al vicario lo que se necesitara para "rayas y prosecución de la obra".[59]

El espíritu de hermandad no solamente ayudaba a vincular a seglares y religiosos, sino que también era un elemento que reforzaba la supervisión entre los terciarios. Estaba establecido que si algún hermano advertía que otro era negligente y faltaba a la observancia de la regla, le debía corregir "caritativamente" (en especial si era una hermana que podía "manchar la castidad") y en caso de que fuera necesario debía avisar al prelado, ministro o ministra correspondiente (Santa Teresa, 1796: 46). Tomando en cuenta esto, se puede considerar que a cada terciario se le extendía una parte de la dirección espiritual que tenían los religiosos.

Si bien había una oportunidad de denuncia constante, la visita era el acto en que más patente se hacía el control del director, en consecuencia, de la orden carmelitana. Ésta debía de realizarse antes de la elección y consistía en que todos los hermanos debían pasar delante del director, el padre prior y el secretario para ser reprendidos por alguna falta informada por los celadores, en caso de que sí lo hubieran hecho se les animaría a ser "siervos cuidadosos

[57] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 147. La preocupación era que el tesoro iba en disminución.
[58] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 151.
[59] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 152.

en el servicio" del señor y, de ser el caso, se pondría alguna penitencia.[60] Si algún hermano tuviera una grave falta, de manera que "escandalizara a los demás hermanos y fieles" e ignorara a los celadores, la junta le debía de iniciar "cabeza de proceso" y le mandaría amonestar tres veces para advertirle que se le quitaría el hábito. Cuando no hacía caso de corregirse, se examinaría a tres testigos sobre sus faltas y su actitud de no querer enmendarse, hecho esto se les despojaría del hábito.[61] Toda reconvención debería de realizarse de forma secreta porque se consideraba que "sólo se buscaba la honra y gloria de Dios y provecho espiritual de los hermanos".[62] Es evidente la necesidad de cuidar del prestigio de la corporación, sobre todo si debía servir de ejemplo para la demás feligresía, pero se puede considerar que el secreto no se guardaba en cuanto a las faltas graves porque al sancionado se le debía de retirar cualquier apoyo por parte de los hermanos, costo que podía llegar a ser público y notorio.

En cuanto al control moral que se pretendía, se puede notar una atención especial sobre las terciarias bajo la creencia en que la mujer era propensa a la tentación y a la necesidad de cuidar el prestigio de la orden religiosa. Si alguna mujer era conocida públicamente por algún pecado en contra de la castidad o era sospechosa de ello por vivir licenciosamente se le debía quitar el hábito y borrar del libro de la tercera orden (Santa Teresa, 1796: 46 y 47). Si eran mozas o novicias y tenían necesidad de salir, debían hacerlo acompañadas por ancianas para evitar "riesgos de su pundonor" (Santa Teresa, 1796: 73).

Las misiones urbanas, las congregaciones jesuitas, las Escuelas de Cristo y las terceras órdenes estaban acordes con una visión más depurada de la religión ésta implicaba (Calvo, 1998: 86), al menos en el modelo, la instrucción de los integrantes. Aun así, se pueden notar caracteres de una religiosidad ferviente -algunas veces llamada barroca- en ciertas prácticas como el uso se cilicios para mortificarse. Al menos así lo demuestra la Tercera Orden de Toluca cuyos estatutos especificaban que además de seguir la regla, los

[60] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 110 y 111.
[61] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 111. La reunión suplía la visita casa por casa que implicaría mucho tiempo (Santa Teresa, 1796: 128).
[62] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 111.

hermanos podían hacer oración mental ayudándose de libros, tomar disciplinas, cilicios o cadenillas, mortificar los sentidos, privarse del regalo del dulce y frutas, siempre, después de atender el consejo del padre espiritual o confesor (Santa María, 1796: 87 y 88).

Al igual que las terceras órdenes franciscanas (Vázquez, 2023: 50), en el caso carmelitano de estudio se puede notar una clara dedicación a la asistencia y la caridad. No obstante, en ese ejercicio también se buscaron maneras para imponer la decisión de los terciarios en cuanto a la forma en que debería de hacerse. En la reunión de julio de 1779, se propuso dejar de dar la ayuda de comida para los enfermos del Hospital de San Juan de Dios de Toluca debido a que se había presentado una petición por su parte para que la ayuda se diera en efectivo. La Tercera Orden consideró que, eso significaba que el prior del Hospital tenía cubiertas las necesidades de los enfermos y que, entonces, se podría utilizar ese dinero para crear un "fondo" –con la mitad de lo destinado a la comida– con el que se socorriera a los terciarios enfermos, de tal manera que pudiera considerarse una nueva "fundación". Así se evitaría, como estaba acostumbrado, pedir limosna de puerta en puerta, para costear el desayuno, la luz, el pan y la carne del puchero para los enfermos. También se podría evitar pedir a los hermanos el cornadillo, atendiendo las peticiones de aquellos que se retrasaban en el pago debido a que no podían.[63] Ese fondo no solamente se hizo pensando en los terciarios pobres sino en quienes tuvieran, en ese tiempo, medios, pero pudieran caer en la desgracia. Aquí, además de la caridad, se piensa en la previsión social: "ahora tenemos con qué alimentarnos y curarnos, no sabemos, vuelvo a decir, si Dios nuestro señor por sus altísimos juicios permitirá que los mismos que fundamos este tesoro se nos ministre de lo que hayamos menester".[64] La llamada "nueva fundación" fue una obra pía (comenzaría a cumplirse en 1780) para la cual, incluso, se vislumbró el nombramiento de un tesorero exclusivo.

Otra forma de caridad fue la obra pía para doncellas huérfanas pobres terciarias (de 14 a 35 años de edad) o cuyos padres hubieran sido terciarios.

[63] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 136-138. La petición de los juaninos se había hecho hace más de un año y aun así habían continuado otorgando la comida.

[64] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 138. Se debían de recolectar 35 pesos, 4 correspondían a: prior, subprior, 4 definidores, tesorero y priora. Se llevaría un libro especial para anotar la recolección y la distribución en los enfermos.

De los bienes heredados a la Tercera Orden por parte de don Miguel Ortiz de Galdos (19 100 pesos), en 1790, se acordó destinar 16 000 para instituir una obra pía en favor de 4 huérfanas beneficiadas cada año o para las que alcanzaren los réditos; se designarían mediante sorteo en el día del Tránsito de Nuestra Señora y a cada una corresponderían 200 pesos. Esta obra iba a continuar con la que su tío había establecido para ayuda de huérfanas y cuya obligación -40 años- ya se había vencido.[65] Esta diversidad de formas de ejercer la caridad reflejaba los intereses de los terciarios y su capacidad de decisión en el destino de sus bienes y en la manera de ganar la salvación.

En el siglo XVIII, sobre todo, a raíz de las pretensiones de secularización, se presentó una crítica a las órdenes religiosas, muestra patente de ella es la visita ordenada por el rey Carlos III a las provincias religiosas de América para establecer disciplina entre los religiosos, entendida como la vuelta a la regla y, sobre todo, la guarda de la clausura. El restablecimiento de la disciplina del clero era importante para mantener ésta en todo el orden social. Ante esa crítica ¿qué tanto la feligresía los seguía viendo como un ejemplo? No es el objetivo de este escrito dar respuesta a estar pregunta, sólo que sí sirve para imaginar las tensiones que había entre dos vías: la búsqueda de autonomía de cada corporación en el cumplimiento de sus actividades y la necesidad de mantenerse apegada a las determinaciones de un clero que recibía cuestionamientos. La guarda del orden era un objetivo que tanto corporaciones de seglares como órdenes religiosas debían lograr, objetivo difícil por las tensiones entre las mismas corporaciones.

En 1784, se conoció en la Tercera Orden de Toluca la intención del padre provincial fray Juan de San Anastacio de "hacer dejación de todas las cofradías y hermandades" citas en los conventos de su jurisdicción y que ya lo hubiera hecho en los del arzobispado de México si no fuera por su enfermedad. Estaba molesto por "las discusiones y poca o nula sujeción de algunos de sus individuos que quieren hacer arbitrios de todo sin reconocer la superioridad de la orden a que deben estar sujetos y faltando a las constituciones". Mandó que la caja de tesoro se pusiera en el convento, que se leyera su carta a los hermanos, que el prior informara de las faltas cometidas

[65] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 149.

y que se amonestara a todos pues si seguían "con discordias, revoluciones, calumniando y desacreditando a la religión" quitaría el hábito del Carmen a los que lo merecieren, y si se siguiere extinguiría la tercera orden y sus bienes serían entregados al virrey. La advertencia surtió efecto y, al menos, los terciarios de Toluca determinaron algunas renuncias en junta. Esta reunión fue particular porque, a diferencia de otras, contó con la presencia del prior del convento fray Manuel de la Anunciación.[66] Esto demuestra que, como se señalaba en los estatutos, podía intervenir en algunas reuniones y se le podía pedir parecer, aunque en ocasiones se abstuviera de darlo. Por ejemplo, en 1790, se decidió la venta de la casa donada por doña Gertrudis Flores y don Juan Garduño. En la votación salieron empatados los postulantes, el prior fray Cristóbal de Jesús María se negó a ejercer el voto decisivo y el vicario fray José de la Natividad también para "evitar sentimientos", en consecuencia, se volvió a votar.[67] Otra más de las supervisiones que tenía la tercera orden era la del padre provincial; al menos, la Tercera Orden de Toluca en 1790 la recibió por parte de fray Manuel de la Anunciación. Él recomendó destinar los sobrantes de las cuentas a la obra de la ampliación de la capilla prohibiendo se invirtiesen o gastaran en otra cosa. Sin embargo, los terciarios concedieron ese mismo año 1 000 pesos al tesorero don Bartolomé Carrión acordando que ministrara cada semana el pago de rayas y continuación de la capilla hasta completar la deuda, a pesar de la oposición del padre ministro.[68]

Varios de los desacuerdos entre terciarios y carmelitas descalzos que encontramos registrados en las fuentes estuvieron relacionados con el manejo de los bienes. Como en el caso de las cofradías, las terceras órdenes representaron para los conventos una fuente de financiamiento porque recibían de ellas varios tipos de contribuciones: limosnas, derechos por la participación en las actividades de culto, la manutención de la capilla, etc. Si bien había una relación de dependencia en cuanto a los servicios proporcionados por una y otra parte, en 1794, la orden de los carmelitas descalzos mostró inconformidad porque las cuentas de la obra de la capilla no estaban "legal-

[66] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 143. En Toluca, la caja del tesoro se llevó al convento sólo un mes antes de la disposición, en febrero de 1784.
[67] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 152.
[68] "Libro de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 153.

mente sacadas", se referían a los "honorarios" del tesorero don Rafael Legorreta porque en la cuenta se estipulaban los correspondientes de noviembre de 1790 a diciembre de 1791 (a razón de 60 pesos por mes) mientras que la construcción-ampliación no había durado más de ocho meses (de noviembre a octubre). Otra inconformidad era que no constaban los 235 pesos de unos retablos cuya venta se encargó a Legorreta. Ante la inconformidad se convino que fuera el subprior, el juez eclesiástico Manuel Gil, quien interviniera en el asunto para lograr una resolución "sin estrépito ni violencia".[69] El margen de autonomía que las terceras órdenes tuvieron respecto a la comunidad de religiosos es otro aspecto en el que podemos encontrar particularidades en su funcionamiento. En contraste a esa injerencia de los carmelitas descalzos en la Tercera Orden de Toluca, Sampaio (2011: 539) plantea que en las de Minas Gerais, la intromisión del padre visitador (fraile nombrado director) en un principio fue amplia, pero después se restringió al terreno espiritual y estuvo subordinada a la autoridad de la mesa y del hermano ministro.

## Consideraciones finales

Las terceras órdenes fueron un tipo de corporaciones que ayudó a la orden de los carmelitas descalzos a expandir su rango de influencia, asimismo, a reforzar su aparato simbólico. Gracias a ellas los religiosos pudieron ejercer su papel de directores espirituales en la búsqueda de la imposición de un modelo de religiosidad basado en la instrucción, la piedad interior y la unión fraternal. El modelo fue exitoso porque los seglares lo retomaron y aplicaron, pero al mismo tiempo lo adaptaron a sus intereses. A la vez que los terciarios se mantenían apegados a un modelo de religiosidad tridentino encontraron la forma de hacer valer sus decisiones frente a los directores espirituales. La tercera orden representaba a sus integrantes un medio de control de su conducta y religiosidad, pero también la oportunidad de obtener beneficios que ayudaran a resarcir alguna falta que hubieran tenido en su modo de vida. Se evidencia una religiosidad que era restringida, pero al mismo tiempo permisiva gracias a la oportunidad de congraciarse mediante obras de culto y caridad.

[69] "Libro segundo de acuerdos de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 157 y 158.

Es imperativo realizar análisis más extensos que permitan conocer las similitudes y diferencias entre los distintos tipos de corporaciones de seglares, así como la interacción que hubo entre sus miembros, por ejemplo, entre terceras órdenes y cofradías. Otra veta de estudio es el mapeo de las terceras órdenes de las distintas órdenes religiosas. Al estar exentas de la supervisión ordinaria, de estas corporaciones no quedó registrada tanta información como sucedió con las cofradías, de manera que se debe buscar sus rastros en los fondos documentales de las diferentes provincias religiosas.

La puerta queda abierta para futuras investigaciones; el esbozo aquí presentado sólo nos permite formular preguntas sobre la composición de la tercera orden, la administración de sus bienes, el tipo de faltas que cometieron los hermanos y sus sanciones (esto ayudaría a conocer los mecanismos de impartición de justicia y de disciplinamiento al interior de una orden de seglares).

En la reunión de junio de 1764 de la Tercera Orden carmelitana de Toluca, se llamó la atención debido a que los hermanos faltaban a actividades propias de su oficio, de tal manera que se advirtió que ya no serían tomados en cuenta para nombramientos.[70] Este hecho nos permite llamar la atención, también, sobre la necesidad de profundizar a detalle en el estudio de esta corporación para poder distinguir distintas etapas en su periodo de funcionamiento. ¿Se podría hablar de un relajamiento en el cumplimiento de las responsabilidades de los hermanos?

[70] "Libro de fundación de la Tercera Orden de Nuestra Señora del Carmen, Toluca" en Victoria, 1979 [II]: 127.

## Referencias

Aguilar García, Carolina Yeveth (2014), "La Tercera Orden Franciscana de la ciudad de México, siglo XVIII", tesis de maestría en historia, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Calvo, Thomas (1998), "¿La religión de los "ricos" era una religión popular? La Tercera Orden de Santo Domingo (México, 1682-1693)" en María del Pilar Martínez López Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, Serie historia novohispana, 61, pp. 75-90.

Kaspar, Elm (2016), *Vita religiosa im Mittelalter*, Berlín, Dincker & Humboldt.

Mejía Torres, Karen Ivett (2020), *Justicia y orden social en Toluca: un régimen corporativo eclesiástico en la integración urbana, 1669-1799*, tesis de doctorado en historia, México, El Colegio de México.

Ramos Medina, Manuel (2008), *El Carmelo novohispano*, México, Centro de Estudios de Historia de México.

Serrano Espinoza, Teresa Eleazar (2012), *La cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su Santo Escapulario. Culto y prácticas religiosas en la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Victoria Moreno, Dionicio (transcripción, introducción y notas) (1979), *El convento de la Purísima Concepción de los carmelitas descalzos en Toluca. Historia documental e iconográfica*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 2 tomos.

## Recursos electrónicos

Corada Alonso, Alberto (2021), "La Venerable Orden Tercera ante la justicia real ordinaria a finales de la Edad Media", *Archivo Ibero-Americano*, vol. 81, núm. 292-293, pp. 105-131.

Vista de La Venerable Orden Tercera ante la justicia real ordinaria a finales de la Edad Moderna

*Diccionario de autoridades* (1726-1739), Real Academia Española, recurso elaborado por el Instituto de Investigación Rafael Lapesa y editado

en Madrid por la Real Academia Española. Diccionario de Autoridades(1726-1739)

Cruz Lazcano, Víctor (2020), "La capilla del tercer orden del Carmen de México. Su erección y permanencia en el tiempo", *Boletín de Monumentos Históricos*, Tercera época, núm. 49, mayo-agosto, pp. 64-90. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/view/19855/21260

Rodríguez Becerra, Salvador (2006), "Los privilegios espirituales de la Orden Tercera de San Francisco" en Manuel Peláez del Rosal (coord.), *El Franciscanismo en Andalucía. La tercera orden seglar*, Priego de Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, pp. 457-474. https://www.academia.edu/31012818/LOS_PRIVILEGIOS_ESPIRITUALES_DE_LA_ORDEN_TERCERA_DE_SAN_FRANCISCO

Sampaio Evangelista, Adriana (2011), "Tempo Barroco: as Visitas Patorais dos Comissários das Ordens Terceiras no século XVIII em Minas Gerais", *Horizonte, Revista de estudios de teología*, Belo Horizonte, v. 9, núm. 22, pp. 534-553. https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p534/2916

Santa Teresa, fray Manuel (1796), *Instructorio espiritual de los terceros, terceras y beatas de Nuestra Señora del Carmen*, Imprenta madrileña del bachiller don Joseph Fernández de Jauregui. https://repositorio.tec.mx/handle/11285/650340?show=full

Vázquez Bello, Pablo (2023), *Religión y poder. La Venerable Orden Tercera de San Francisco en el Noroeste Hispánico. Estudio Histórico Socio-religioso*, tesis de doctorado en Historia, Geografía e Historia del Arte, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela [en línea] documento pdf disponible en: Repositorio Minerva :: Inicio

## Archivo

BNAH Biblioteca Nacional. Antropología e Historia.
Archivo Histórico. Carmelitas descalzos.

# Usos privados, públicos y políticos de las imágenes de María: los espacios de la religiosidad popular

Maricela Dorantes Soria[1]

## Introducción

Las imágenes religiosas no deben simplificarse sólo a expresiones plásticas, debido a que, a lo largo de la historia, fueron y siguen siendo recursos del imaginario cultural de distintas sociedades. La devoción y el culto a las iconografías católicas son piedra de toque en la religiosidad popular en nuestro país, al construir y reconfigurar, día con día, las prácticas visibles de los feligreses. De acuerdo con Hans Belting, existía una distinción entre las representaciones religiosas en los muros de las iglesias y las que protagonizaban las peregrinaciones o procesiones. Las últimas recibían ofrendas y demostraciones de veneración; puesto que, al ser realizadoras de prodigios, hacer revelaciones y ayudar a vencer adquirían una posición distinta a las pinturas del interior de los templos.

Este fervor fue de los privilegios y los argumentos de su origen, beneficios derivados de las leyendas que las rodeaban (Belting, 2021: 12). Bajo esta perspectiva, la reflexión propuesta en este trabajo busca analizar las prácticas privadas, públicas y políticas que envuelven a las representaciones de María, las cuales sobresalieron en las manifestaciones populares al ser protagonistas de la cultura material de finales del siglo XVIII, en Nueva España, y en las primeras décadas del siglo XIX, en el México independiente.

Los objetos de estudio de este ensayo se analizarán desde la cultura de las imágenes, pues, al formar parte de una cotidianidad plagada de religiosidad, éstas destacaron por integrar a la colectividad bajo la devoción a la Virgen, como consecuencia de una existencia social específica. Es preciso valorar a

[1] Doctora en Historia del Arte por la UNAM. Catedrática adscrita a la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo: *MDORANTESS@UAEMEX.MX / MDS2707@YAHOO.COM.MX*.

las expresiones devocionales populares para reconocer las necesidades manifiestas en los milagros o los beneficios obrados por las imágenes, tanto en los devotos como en sus allegados. El prestigio de estos íconos religiosos prevaleció por la tradición oral que difundió sus orígenes y prodigios, posicionándolas como objetos venerados. Cabe destacar que el aspecto toral de la religiosidad popular sobrepasa la representación plástica de las entidades religiosas, al exaltar la presencia de lo figurado y significar al objeto. Así, las imágenes marianas visibilizaban la presencia de la Virgen Santísima, tal como si estuviera personificada en las pinturas o esculturas, es decir, tenían cualidades que sobrepasaban lo inanimado para efectuar milagros.

Sin duda, dos aspectos relevantes dentro de la religión son su practicidad y la permanencia ante circunstancias complejas de los individuos, debido a que se convierte en un subterfugio para resolver desafíos que la vida les presenta, y tendrá como medio "una forma mágica y sobrenatural" (Fernández, 2017: 9). Detengámonos en precisar que esta religiosidad popular es subestimada por ser una práctica realizada por los sectores sociales desfavorecidos, en que destacan el fervor, las festividades tradicionales, el encuentro de contextos, la psicología individual y la identidad cultural. Difiere del catolicismo oficial, el cual no se trastoca por prácticas gentiles toleradas por el clero; en esas expresiones populares destacan peregrinajes, votivos, ofrendas, solicitudes y gratitudes, entre otros (Fernández, 2017: 11-12; Gómez, 2022: 281).

Como consecuencia, la religiosidad popular se distingue por un matiz incongruente e ilógico que envuelve a los milagros populares, debido a que desplazan a la razón para mostrar un abanico de posibilidades protagonizadas por los sentidos, el sentimiento y los argumentos del ser y permanecer (Gómez, 2019: 227-228). Esta irracionalidad que impregna los eventos prodigiosos estimula el imaginario cultural de los devotos ante su búsqueda por sanar, encontrar empleo, librar accidentes, solvencia económica o curarse emocionalmente. En palabras de Anna Fernández, los feligreses interactúan con las imágenes, tal como si se tratara de estrategias de sobrevivencia en la vida cotidiana. Por estos motivos, el papel de la representación sagrada es de amparo ante las vicisitudes de sus devotos, por lo que después de recibido el

favor será reconocida con "dinero, obsequios diversos, oraciones y agradecimientos en obra, gracia y acción" (Fernández, 2006: 134-136).

Bajo tales expectativas, este trabajo propone un acercamiento a la religiosidad popular, en las que advertiremos el culto y el poder de las imágenes, a través de las cartas de esclavonia,[2] el reconocimiento de imágenes milagrosas y los estandartes con iconografía mariana durante el movimiento de Independencia. Tales objetos permitirán adentrarnos en la esclavitud amorosa, en los eventos milagrosos protagonizados por las imágenes y en la funcionalidad de las representaciones religiosas en ámbitos bélicos. Entramados en que la imagen ocupa espacios privados, públicos y políticos. Estas expresiones devocionales y de creencia serán el instrumento para reconocer el papel de las imágenes en la cotidianidad de la población novohispana y del México independiente.

## Esclavitud religiosa a la Santísima Virgen María

La devoción a María se desplegó más allá del espacio público, distinguido por las procesiones o prácticas colectivas; esta veneración estaba impresa en la vida ordinaria de los fieles, al punto de convertirse en omnipresente. Los devotos construyeron un entramado con las imágenes para demostrar su piedad religiosa; formando así las evidencias de las preocupaciones e inquietudes al interior de la vida doméstica de las familias novohispanas. Por lo que atañe al imaginario cultural, éste se acrecentó por la esclavitud a María, invistiendo a sus representaciones de una autoridad portentosa, misma que acrecentó, poco a poco, el arraigo a su veneración.

Pero ¿cómo nace esta necesidad por convertirse en esclavos filiales a María? De acuerdo con Joaquín Merino,[3] la vivencia de la gracia maternal de María se vive por su esclavitud de amor, que la distingue de manera individual. Esto deriva de reflexionar y observar su grandeza, que conduce al entendimiento y voluntad de sus devotos (Merino, 1954: 218). Hacer referencia a la esclavitud es pensar en el "amor", sentimiento que impregnaría cada obra del esclavo, que lo convierte en hijo de María, y que lo conduce a actuar

[2] La esclavonia se consideraba lo mismo que esclavitud; era una voz antigua que poco se usaba. *Diccionario de Autoridades* - Tomo III (1732).
[3] Padre Joaquín de la Sagrada Familia, de la Orden de Carmelitas Descalzos.

bajo dos categorías, "hijo=obra por amor; esclavo=por temor". Aunque no deben considerarse por separado, por el contrario, deben estar unificados, ya que son resultado de un estadio síquico del alma o naturaleza del devoto (Merino, 1954: 221). La fidelidad mariana tendría sus antecedentes en el medioevo, cuando la esclavitud a María fue la muestra de devoción perfecta, recreada en los términos de Reina y Madre. Práctica que descansaba en la obediencia incondicional, en una abnegación esencial y afectiva, la renuncia cándida, la sujeción dócil, la emulación comprometida y en la labor fervorosa. Por tanto, la esclavitud de amor era un signo de la consagración total a la Virgen, directa y explícitamente, como "esclavo voluntario de amor a la Señora", mientras era hijo de manera implícita, sobreentendida y necesaria (Merino, 1954: 223-224, 228).

Un ejemplo claro de la esclavonia mariana está en la carta de esclavitud novohispana, como resultado de la necesidad por acrecentar las interacciones con la Madre y la intermediaria; la misma que erogaría las gracias divinas del Creador. María Santísima era la entidad ideal para donar la voluntad. Al reflexionar sobre la esclavitud de amor y las particularidades que la definen, tengamos presente que las cartas de esclavitud adquirieron un matiz de religiosidad popular, al contener en esencia la búsqueda de protección y la declaración de fidelidad y obediencia aun ser divino. De esta manera, se convirtieron en manifestaciones de veneración sublime a la Virgen, al ser instrumento que construía la promesa de ejercer la entrega de su ser, con todo lo que implicaba (Gonzalbo, 1994: 111).

Breve es la historiografía sobre las cartas de esclavitud en Nueva España. Recurro al trabajo propositivo de Humberto Maldonado, quien analizó la carta de esclavitud del padre jesuita Matías Blanco, en donde distingue este tipo de servidumbre como metáfora en la que militaban los hombres que cedían su voluntad y libertad, al asumirse como esclavos de la Virgen María (Maldonado, 1995: 399, 401). Esta promesa presenta un formato de epístola manuscrita de estilo procesal y está localizada en el Archivo General de la Nación.[4] Las primeras líneas demostraban la devoción a María al pronunciar que se entregaba como esclavo perpetuo con "donación, pura, libre y per-

[4] Archivo General de la Nación, *Misiones,* vol. 16, exp. 62, fs. 297r-298v. (En adelante AGN).

fecta" de su persona, y podría disponer de él a voluntad. El esclavo suplicó a los "hijos espirituales", quienes eran los "Ciudadanos del Cielo", así como a su Ángel de la guarda y a San Miguel para que lo auxiliaran en la petición, y fuera acogido en esclavitud. La promesa piadosa significaría tanto como una cadena con la que viviría, moriría y sería amortajado. Todo lo escrito lo firmó con sangre de su corazón, y sería el modo de vida que observaría desde el 8 de octubre de 1682.[5]

La *Carta de esclavitud, devociones y propósitos* del padre Matías Blanco es clara demostración de la veneración que este jesuita profesaba a la Virgen María, y que posiblemente se derivó de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Teniendo en cuenta que, quien recibía los ejercicios ofrecía "su querer y libertad" y "su persona como de todo lo que tiene" a su majestad divina (Maldonado, 1985: 405). Esto quedó manifiesto en la quinta anotación de los ejercicios ignacianos; aspectos correspondientes a la esclavitud.

Respecto a las devociones, Matías Blanco presentó una planificación diaria, que sumaba dieciocho días, en que se encomendaría, agradecería, realizaría observancia, rogaría y pediría a Dios, a los discípulos, a los patriarcas y a los confesores de la Iglesia. Convendría cuestionarnos ¿cuáles eran los motivos de esas plegarias y gratitudes? La respuesta sería el agradecimiento y la solicitud por la creación, el bautismo, la conservación, el librarse del infierno, la redención, la vocación, por la Iglesia, la fe católica, las autoridades, la paz, unión y conformidad, conservar su temor y edificación hacía la Compañía de la que formaba parte, la gentilidad, por los ministros para que les diera luz, la redención de los herejes y los cismáticos, los que estaban en pecado mortal, y finaliza con las almas del purgatorio. En cuanto a los propósitos, Blanco afirmó que no quebrantaría las reglas, vestiría siempre el hábito de la Comunidad, guardaría recato en sus sentidos y acciones, no permitiría pensamientos que menoscabaran su espíritu, haría penitencia, cumpliría sus obligaciones y realizaría conciencia a su confesor, al mismo tiempo, se nombró como el más despreciado de la orden.[6] Finaliza el escrito con "Sus palabras" en las que expuso que, de no cumplir los propósitos comprometidos, se condenaría y estaría en el Infierno. El último párrafo, intitulado "En

[5] AGN, *Misiones,* vol. 16, exp. 62, f. 297r.
[6] AGN, *Misiones,* vol. 16, exp. 62, fs. 297r-298r.

la noticia de su muerte", aspiraba a que su óbito llegara, después de esperar 73 años, porque había finalizado sus trabajos y quería llegar a la vida eterna.[7] Respecto a las particularidades del discurso, Humberto Maldonado consideró que el contenido de la epístola de Matías Blanco, aparte de vincularse con la espiritualidad iñiguista, se relacionaba con sermones medievales, así como con cartas escritas con una perspectiva retórica, como fueron las de Ovidio, Casiodoro o San Jerónimo; de la misma manera que era evidente la presencia de un estilo autobiográfico, dramático, de resignación y de incondicionalidad a la Virgen María, elementos que caracterizaron la carta de esclavitud (Maldonado, 1985: 409-412).

La promesa del jesuita Matías Blanco sirvió de apoyo para el estudio de una carta de esclavitud simplificada, la cual se ofreció a la Santísima Virgen María Nuestra Señora del Rosario, de la iglesia de Santo Domingo de México. La esclavonia fue solicitada por Juana María Arrollo, con fecha de 2 de octubre de 1774, documento expedido por la Archicofradía de españoles.[8] La carta de esclavitud es un impreso ilustrado encabezado por la imagen de la Virgen del Rosario y Jesús Niño, y debajo, destaca como título "Carta de Esclavitud a la Santísima Virgen María". Al ser un escrito impreso, contiene espacios en blanco pertinentes para incluir el nombre de la esclava o el esclavo, el día, el mes y los dos últimos dígitos del año, y, al final, el sitio de la firma de la autoridad que avalaría el contenido del documento.[9]

La fórmula de inicio es protocolaria al referir "En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas, y un solo Dios verdadero. Sepan cuantos esta carta de esclavitud vieren, así como cortesanos y hombres de la Tierra". De la misma manera que se presentó en el manuscrito de Matías Blanco, en esta carta de esclavitud se adaptaron como recursos discursivos fórmulas notariales que manifiestan el matiz "legal" de la solicitud a María Santísima. Después del nombre de quien solicitó la esclavitud, se continuó con el reconocimiento de la Virgen como hija del Padre Eterno, Madre del Unigénito hijo, Esposa del Espíritu Santo, Reina de

[7] AGN, *Misiones,* vol. 16, exp. 62, fs. 298r-298v.
[8] AGN, *Templos y Conventos*, caja 5193, exp. 69, fs. 1r-2r.
[9] En 1754, los costos devocionarios consistían en 2 reales por "estampas, bulas, tesoros y pliegos de horas"; 1 real para "esclavitudes, agonizantes, ofrecimientos del rosario, milicias y quincenas"; medio real en "ofrecimientos de hora, cíngulos y velas de candelaria". En el año de 1789 imprimieron "15,000 obligaciones y esclavitudes" (Moreno, 2004: 30). Por su parte, las patente o suma de indulgencias equivalía en costo a 2 reales.

los Ángeles, Gloria de los bienaventurados, consuelo de los tristes y amparo de los pecadores. Estas palabras dan testimonio del reconocimiento de María como la elegida por Dios, a la que le otorgó distintas gracias que la convertirían en una de las principales intercesoras entre el Padre celestial y los hombres.

La promesa de la esclava consistía en que celebraría cada año las fiestas de la Encarnación y del Rosario, haría confesión, comunión y llevaría consigo el rosario, tal como si fuese una cadena. También mencionó las señales de "S" y "clavo", por las cuales fijaría en su corazón el compromiso adquirido de vasallaje, para que jamás lo olvidara. Como esclava fervorosa solicitaba la gracia para que, con humildad y castidad, cumpliera con sus obligaciones y lograra imitar el comportamiento de su Madre celestial. Prosigue con la petición de que esta concesión se otorgara por el amor que María tenía por su amado hijo Jesús, y recurrió a la evocación de su Ángel de la guarda, a los santos, a los patronos y abogados suyos para que se convirtieran en fiadores y porteadores de sus súplicas. Advirtió que, si por alguna razón faltase a sus compromisos, le fuera recordado que no se pertenecía, sino que era de María y de su hijo amado Jesús y de San José, su esposo. Concluye su obligación con la petición de que cualquier sacerdote aceptara la carta de esclavitud a nombre de la Virgen María, para que diera testimonio de verdad. Después, integraron brevemente los jornales ofrecidos a la Virgen: los sacerdotes dirían tres misas de limosna cada año y rezarían el Rosario cada mes; los seculares pronunciarían una parte del Rosario. La solicitud era voluntaria. Todo lo comprometido se ofrecía por los esclavos vivos y difuntos.

Resulta indiscutible que estamos ante un discurso que evocó un fervor individual, mismo que adquirió tintes públicos al estipular derechos y obligaciones de quienes se designaban esclavos; particularidad que comparte con las patentes o los sumarios de indulgencias. Si volvemos a las palabras de Joaquín Merino, por la devoción que profesó a la Santísima Virgen María Nuestra Señora del Rosario, Juana María Arrollo declaraba su esclavitud de amor, al entregarle su voluntad, al prometerle obediencia y al pedirle auxilio para que pudiera emularla y comprometerse con las responsabilidades de una piadosa católica con prontitud y destreza.

Un signo distintivo de la carta de esclavitud es la representación devocional de la Virgen del Rosario, en que la imagen tiene un lugar destacado, ya que obliga al observador a enfatizar su papel jerárquico en el impreso. Estamos ante un grabado elaborado para culto, al asociar la representación con los portentos que realizaba la imagen. A la carta se adjuntó otro grabado de Nuestra Señora del Rosario de formato mayor, el cual tiene una cartela en que se lee: "Verdadero Retrato de Nuestra Señora del Rosario que se venera en la capilla del Real Convento de Nuestro Padre Santo Domingo de México. Con privilegio Real el Ilustrísimo Don Pedro Tamarón con 40 días de indulgencias los que recen una Salve".[10]

Resulta sugerente la fórmula iconográfica que distingue a la Virgen María y al Niño Jesús, debido a que presenta a la madre y al hijo enaltecidos por coronas reales. De acuerdo con la tradición, estos grabados mostraban la talla popular de bulto del siglo XVII, perteneciente al templo de Santo Domingo. La imagen se distinguía por ser una escultura de vestir, particularizada por un manto triangular acampanado con brocados de flores y encajes, y evidenciando una notoria prolongación en la parte posterior. Por debajo de la Virgen está una peana de base hexagonal. Los atributos característicos son los rosarios que sostienen la madre y el hijo, además de las insignias expresivas de "esclavo", formado por la letra "S" y el "clavo", que enmarcan a la madre y al hijo.

Conviene destacar que fue la orden de los dominicos la que propagó la devoción a la Virgen del Rosario. El origen data del siglo XIII, a partir de la aparición de la Virgen a Santo Domingo, momento en que le entregó un rosario al que el santo nombró "corona de rosas de Nuestra Señora". La divulgación de esta advocación por parte de los dominicos motivó la fundación de cofradías del Rosario en los lugares donde se asentó esta orden (Réau, 2008: 129-130).

Una muestra del prestigio de la Virgen del Rosario del Convento de Santo Domingo de la Ciudad de México se recuperó en la obra póstuma del jesuita Francisco de Florencia,[11] al reconocerla como una imagen milagrosa,

[10] AGN, *Templos y Conventos,* caja 5193, exp. 69, f. 2r.
[11] Obra reducida a compendio y en gran parte añadida por el jesuita Juan Antonio de Oviedo.

a la que bien valdría dedicarle un libro. La cofradía que llevaba su nombre se fundaría por Pedro de la Palma, vecino y piadoso de esta advocación mariana. El fraile testificó que, en su festividad, concurría un gran número de personas. La sagrada imagen se localizaba en una capilla construida exprofeso en el nuevo templo de Santo Domingo. En la iglesia eran numerosos los fieles que rezaban el rosario a la Virgen, mientras se escuchaban las fervorosas pláticas que realizaba el religioso encargado de la cofradía todos los sábados (Florencia, 1755: 87-88). La popularidad de la Virgen del Rosario se enfatizó por la existencia de una archicofradía y una cofradía a su nombre.[12] En tanto que, la notoriedad por sus prodigios comenzaría con la sanación del Padre prior de Santo Domingo, fray Tomás de San Juan, quien en lecho de muerte se confió a la Virgen y ésta le diría "no temas hijo fray Tomás que contigo estoy, levántate y predica mi Rosario que yo te favoreceré" (Moreno, 2004: 26).

Volviendo a la imagen de la carta de esclavitud, existe una epístola impresa que presenta semejanzas, se trata de la esclavonia de Josef Salas, quien otorgó su voluntad como perpetuo esclavo a Nuestra Señora de Real de la Almudena, en Madrid, el 8 de septiembre de 1787.[13] Tales similitudes descansan en el esquema de la epístola como en la composición visual. Estamos ante una representación de la Virgen con el Niño Jesús, pero sin la advocación a Nuestra Señora del Rosario, es decir, no se localizó el signo distintivo, el rosario. Enmarcada por un arco de medio punto y sobre una peana, María está de pie con su hijo en brazos, los dos simultáneamente coronados. La escena está situada entre los emblemas de la Real Esclavitud de Santa María la Real de la Almudena, que consisten en la letra "S" y un "clavo", ambos coronados. Signos que mostraban la esclavitud del corazón de María (figura 1).

Conviene mencionar que será en el siglo XVII cuando los miembros de la Real Esclavitud de Almudena salvaguardaron el misterio de la Inmaculada Concepción de María. Este voto fue uno de los requisitos para el ingreso a la

[12] La cofradía de españoles se fundó el 16 de marzo de 1538 por el Vicario General de la Orden de Predicadores, fray Domingo de la Cruz, con licencia de Juan de Zumárraga (Moreno, 2004: 26). Al tiempo, se sumaría a la Archicofradía de la Virgen del Rosario una cofradía, ambas existieron en la Iglesia de Santo Domingo; la Archicofradía estaba integrada por españoles y la cofradía de indios mixtecos y zapotecos extravagantes (no adscritos a un territorio determinado). Pedro de la Palma sería el mayordomo mayor de la cofradía de indios entre 1594 y 1607 (Sotomayor, 2013).

[13] Biblioteca Regional de Madrid, Signatura: A-Caj.191/8.

congregación; por lo tanto, los miembros, a través de la carta de esclavitud, proferían la promesa de defensa, creencia y sentir de la concepción sin pecado original, la cual continúa vigente. En este mismo lugar, pero a mediados del siglo XVIII, se fundó la Hermandad del Santo Rosario Cantado en Santa María la Real de la Almudena, con la tradición distintiva de rezar el Santo Rosario y cantar la Salve (*Real Esclavitud de Santa María la Real de la Almudena*, 2019). Llama la atención que en la carta de esclavitud de Almudena menciona de manera clara el propósito de esta expresión de religiosidad: "El principal instituto de la esclavitud es promover y adelantar la adoración al Santísimo Sacramento del Altar y la devoción a Nuestra Señora en esta Santa Imagen, ofreciéndolo todo a favor de las Ánimas del Purgatorio".



CARTA DE ESCLAVITUD,

QUE OTORGO YO

en la qual hago ofrecimiento de mi mismo á la Virgen María nuestra Señora la Real de la Almudena, con proposito firme de ser su perpetuo Esclavo. Y hago voto de defender, creer, y sentir, que fue concebida sin pecado original, segun lo permite nuestra Santa Madre Iglesia, y la Congregacion lo tiene hecho, y ratifica todos los años.




Figura 1. Milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Almudena. Biblioteca Regional de Madrid, Signatura: A-Caj.191/8.

Para confirmar la relevancia de las imágenes en estas expresiones de religiosidad popular, valga como ejemplo la consideración de las representaciones visuales de los santos patronos en las patentes, en donde funcionaban como la cualidad material en que el cófrade entramaba una cercanía con el

personaje venerado; convirtiéndose así en el medio por el que daría gracias por el amparo y auxilios recibidos. El culto que profesaban era derivado del fervor y la representación del santo, manifestaciones evidentes de su devoción religiosa. Las imágenes se convertían en mediadoras entre los cófrades y Dios, para solventar males físicos, materiales o espirituales, y a cambio entregaban como ofrendas velas, ramos u oraciones (Bazarte y García, 1992: 119-120).

Reanudando nuestro análisis de la carta de esclavitud novohispana, la carta de esclavitud permitió a los devotos tener una cercanía individual con María, y su imagen fue el medio para vivir una experiencia mística y recibir auxilio. Estos ejercicios piadosos contribuyeron a la legitimidad y la popularidad del culto a Nuestra Señora del Rosario. El respaldo de autentificación lo ofrecería fray Tomás de San Juan, Padre prior de Santo Domingo, quien avaló el papel de la imagen como agente milagroso al obrar en él su primer portento. La Archicofradía, la Iglesia y el convento personificaban el gran prestigio de la Virgen del Rosario en la Ciudad de México; en consecuencia, las cartas de esclavitud fueron una práctica entre los feligreses de origen español. Al nombrar la imagen como "verdadero retrato", los cófrades realzaban la genuinidad de María, otorgándole veracidad a la figuración; y es así como la religiosidad popular se conformó en el espacio privado, y que en cierto momento mutó hacia la colectividad, en la que los fieles entregarían su voluntad a María y buscarían imitar su comportamiento para ser salvos.

## La Virgen milagrosa: la procesión y la renovación de imágenes

En las advocaciones marianas existen distintas representaciones que ostentan el prestigio de milagrosas, por el auxilio a sus devotos en la salud, las calamidades y los infortunios terrenales; peticiones encaminadas a implorar su misericordia. No obstante, algunas de esas imágenes no sólo realizaron prodigios en sus fieles, sino en sus propias representaciones, como son la renovación de su apariencia.

Los milagros obrados por las imágenes son las manifestaciones tradicionales de legitimidad; por tanto, los privilegios concedidos eran el testimonio de que eran herramienta del proceder divino. En ocasiones, estas ico-

nografías católicas eran exentas y movibles, al elaborarse en lienzos, piedras o metales; así, existía una particularidad en su percepción, debido a que su contemplación era distinta por parte de los fieles, al punto de volverla sugestiva. Este efecto derivaba de su corporalidad en movimiento. Las procesiones ejercían una piedra de toque en la veneración, ya que la imagen religiosa "cobraba una vida personal" (Belting, 2021: 70). Por añadidura existía una contrariedad entre la pintura y la escultura. A diferencia de la pintura, que ante los espectadores tenía una percepción inerte por su particularidad bidimensional, la escultura, al ser policroma y tridimensional, infundía un anhelo de palparla, con la percepción de estar ante la propia entidad sagrada (Freedberg, 2018: 68-69). Así, las imágenes al obrar milagros públicos, aunado a las particularidades materiales de sus representaciones, cobraron renombre y con ello aumentó el fervor de la imagen que lo había realizado.

David Freedberg consideró que Occidente se ha opuesto al reconocimiento de la existencia de circunstancias no objetivas o racionales en torno de las imágenes. Inclusive, pensó que el historiador del arte había soslayado los "síntomas de poder de las imágenes", aspecto que trascendía el magnetismo o desprecio estético. En las representaciones cohabitaban indicios del animismo; no un "animismo" desde la perspectiva etnográfica, sino como significación del "grado de vida o de vivacidad que se considera inherente a una imagen" (Freedberg, 2018: 50). Por tanto, las devociones a la representación de María tienen que analizarse desde la recepción de los feligreses, que consideraban a las esculturas o a las pinturas como las portadoras de la "existencia" terrenal de la entidad divina. Es decir, en la materialidad replicada de un arquetipo religioso se condensaba el poder de obrar milagros privados o públicos, lo que conduce a que, esa imagen en particular cobrara renombre e incrementaran su devoción.

Después de precisar la significación de los milagros a través de las imágenes cristianas, convendría puntualizar la consolidación de la iconografía mariana, en específico en la advocación a la Virgen de la Asunción, objeto de reflexión de este apartado. La religiosidad mariana adquirió relevancia popular a finales del siglo VI, y será el libro de ceremonias imperial donde se estipuló la celebración de la Asunción, en la que María se identificó im-

poluta y madre, al igual que "río eterno" y que "fuente de vida de los romanos" (Belting, 2021: 55). La advocación de la Virgen asunta al cielo tomó renombre a finales del siglo XIII; no obstante, los evangelios no refieren algún detalle sobre este suceso. Una de las distinciones que se ha enfatizado es la Asunción como oposición de Ascensión, en otras palabras, la Virgen no ascendió por méritos propios, sino que fueron los ángeles quienes la elevaron al Paraíso. Iconográficamente, en el arte bizantino, la particularidad figurativa de la Virgen simbolizaba la Asunción del alma de la Virgen; en tanto que, en Occidente, representaba su Asunción corporal. Existen dos iconografías marianas que generan confusión, se trata de la Asunción y la Inmaculada Concepción. La primera representa a María al momento de ser subida al Cielo; en tanto que, la segunda, su descenso a la tierra. En su patrocinio de Asunción, la Virgen se personifica de pie, sobre un creciente de la luna, y doce estrellas ceñidas en la frente, de la misma manera que se muestra la mujer del Apocalipsis (Réau, 2008: 638-639).

En América, la Virgen de la Asunción gozó de prestigio entre las advocaciones marianas. Una de las imágenes de gran renombre fue la escultura de la Santísima Virgen de la Asunción de la iglesia de Santa María la Redonda, templo localizado casi extramuros de la Ciudad de México; se trataba de una parroquia de indios. La escultura era perfecta y se distinguía por ser milagrosa. En *Zodiaco Mariano*, el padre Francisco de Florencia refiere que en un principio el templo estuvo a cargo de franciscanos, y al tiempo fue responsabilidad del clero secular. Esta Virgen destacaba por su hermoso rostro y sus ojos elevados al cielo; al punto que, el corazón de la persona que la observaba quedaba cautivo y resultaba prendado de amor a María (figura 2). El lunes santo por la tarde era el momento en que salía en procesión por las calles de la ciudad, por lo que concurría gran cantidad de gente que la acompañaba, sobre todo mujeres que llevaban ceras encendidas (Florencia, 1755: 88-89).

La referencia primigenia a esta escultura se hizo en la crónica de Chimalpáhin cuando refiere que el 14 de agosto de 1597 los franciscanos entraron en Santa María de la Asunción la Redonda; y el domingo 19 de octubre llevaron en procesión a la imagen. Pocos años después, en 1612, los francisca-

nos comenzaron la construcción de un nuevo convento y una nueva iglesia (Rubial, 2015: 304). En la década de los años cuarenta del siglo XVII, la imagen destacó por su actividad prodigiosa, lo que volvió incuestionable sus maravillas manifiestas en las procesiones que se realizaban en el barrio por y para las necesidades de los indios. Los portentos que obraba la imagen no eran exclusivos de los indios, también los españoles se beneficiaron. En el año de 1662, la salud de la virreina se vio comprometida, por lo que decidieron trasladar al palacio la imagen de la Virgen de Santa María la Redonda. Después de que sanó la virreina, resolvieron devolver la imagen a su iglesia, por lo que el 14 de agosto colocaron un altar adornado de plata y cera; en su honor ofrecieron una misa cantada por miembros del cabildo, músicos y cantores de Catedral. Alrededor de las tres de la tarde comenzaría la procesión por los franciscanos, mientras una comitiva los seguía. Durante el acto solemne se visitaron los templos de San Francisco, Santa Isabel y La Concepción, espacios en que tañeron las campanas. La procesión finalizó a las seis de la tarde. Desde la perspectiva de Antonio Rubial esto demostraba el prestigio de esta imagen (Guijo, 1986: 175; Rubial, 2015: 305-306).

De acuerdo con la tradición, el origen de la escultura de la Virgen de la Asunción era antiquísimo; se contaba que un Comisario General de la Provincia de San Francisco, estando en España, envió el rostro y manos para la escultura de la Virgen; después, una india adinerada se ofreció a pagar los costos para que hicieran una pieza de bulto. El cuerpo lo elaboraron con pasta de caña, para que fuera ligera. Aún sin terminar, colocaron la talla en un aposento cerrado, la guardaron por varios días, mientras el material se secaba. Cuando entraron de nuevo a la habitación, notaron que la escultura estaba perfectamente acabada; todos quedaron persuadidos que fueron ángeles los artífices de su hermosura y gallardía del cuerpo. La notoriedad de la imagen motivó la construcción de una capilla lateral con un retablo dorado, a la derecha del Altar mayor del templo de Santa María la Redonda, en 1679. La escultura se colocaría en un nicho, mientras era sostenida por ángeles tallados, así fue como comenzó su sobrada veneración (Florencia, 1755: 89; Rubial, 2015: 306).

Revisemos ¿cuáles eran las rogativas a la Virgen de la Asunción? Los devotos acudían a ella por necesidades espirituales y corporales, ante las pestes, la hambruna, la sequedad, los incendios y los partos peligrosos. En 1670 obró una maravilla debido a la gran sequedad de ese año, lo que ocasionó enfermedades por los altos niveles de calor y la falta de agua. Para contrarrestar estos males, el Dean de la Iglesia Metropolitana, Juan de Poblete, suplicó al fraile Agustín de Vetancurt, Guardián del convento, que la imagen saliera en procesión, para que el Cielo al observarla "se ablandase y enterneciese". La imagen salió en romería desde su iglesia hasta la parroquia de Santa Catarina Mártir. Dos fueron los portentos que realizó: el primero sucedió cuando la imagen estuvo ante el Cielo y comenzó a llover copiosamente; el segundo evidenció que el agua solamente cayó en los barrios de la Redonda y de Santa Catarina, inundando las calles por donde pasó la imagen, el resto de la Ciudad quedó seco. Esto se justificó porque María, al ser la nube, implicaría que soló llovería por donde anduvo y llegó (Florencia, 1755: 88-90).



Figura 2. *Nuestra Señora de la Asunción*, Santa María la Redonda, autor desconocido, 1675-1700. Óleo, lienzo, tabla, nácar. Enconchado. 83,50 x 52,50 cm. Museo de América. Fuente: Museo de Cultura, España.

Tales virtudes prodigiosas de la imagen de la Virgen de la Asunción del convento de Santa María la Redonda quedaron demostradas cuando María de Alfaro, vecina de la Ciudad, compareció ante las autoridades para que reconocieran el prodigio que había obrado la Virgen en su favor.[14] La solicitante relató la maravilla que hizo en su hijo Joseph de diecisiete meses de nacido, y quien había estado en peligro de muerte; inclusive, éste llegó a tener los ojos quebrados. Este prodigio aconteció el lunes santo de 1685, día que salía en procesión la imagen de la Asunción. Al pasar la comitiva frente a su casa, María de Alfaro tomó a su hijo en brazos y lo entregó al religioso de San Francisco para que lo pusiera ante la Virgen Santísima. La petición a la Madre de Jesús fue que se sirviera de otorgarle la salud. El fraile tomó al niño y lo sostuvo un momento ante la imagen, en cuanto lo devolvió a su madre, el infante recobró rápidamente la salud, al grado que la gente que presenció el milagro quedó atemorizada de tan grande y notorio acto.[15]

Al realizar las gestiones pertinentes para el reconocimiento del portento, comparecieron varios testigos para verificar el milagro realizado por Nuestra Señora de la Asunción del convento de Santa María la Redonda. El 5 de abril de 1686 se presentó Francisco de Salazar, español, vecino de la Ciudad y barbero de oficio, de 36 años. Salazar hizo juramento por Dios y la Cruz de decir verdad; argumentó que conocía a María de Alfaro y a Andrés de la Peña, su marido, de hacía doce años. Un año antes, en 1685, María le había solicitado que le colocara unas ventosas a su hijo Joseph, quien se estaba muriendo. Cuando acudió al hogar del enfermo, al declarante le pareció que el niño ya había fallecido, lo que dio paso a que su madre y otras mujeres presentes comenzaran a llorar. Salazar salió del lugar y al tiempo tendría noticia de que, al paso de la procesión de la escultura de Santa María la Redonda, el lunes santo, por la calle de la Curia de la Moneda, entregaron al niño a un religioso franciscano para que lo colocara ante la Virgen, y así fue como el pequeño recobró entera salud, lo que maravilló a los testigos. Los presentes le comentaron al deponente que habían visto al pequeño como muerto.[16]

[14] AGN, *Cultos Religiosos,* Caja 3427, exp. 25, fs. 1r-4r.
[15] AGN, *Cultos Religiosos,* Caja 3427, exp. 25, f. 1r.
[16] AGN, *Cultos Religiosos,* Caja 3427, exp. 25, fs. 2r-2v.

Se sumaría a los declarantes Ramón de Alcazar, de origen español y vecino de la Ciudad, quien se desempeñaba como Oficial de valonero, de 33 años, el cual trabajaba en la casa de la viuda de Gregorio de Montes de Oca, localizada frente a la Casa de Moneda. Testificó conocer a María de Alfaro y a su marido Andrés de la Peña, desde hacía dos años. Tenía conocimiento que el lunes santo de 1685, estando el hijo de los mencionados, de nombre Joseph, casi muerto, la mujer lo entregó a un religioso lego de San Francisco, al paso de la procesión con la imagen de Santa María por la calle de Moneda. El fraile lo colocó cerca de los brazos de la Virgen, y el niño abrió pronto los ojos e hizo demostración de que estaba sano, al día siguiente comenzó a comer y por la noche a hablar y a mamar, poco a poco se puso en pie. Los presentes atribuyeron el milagro a la Virgen Santísima.[17]

El 6 de abril de 1686 se presentaría el último testigo, el maestro Jerónimo Guerrero, vecino de la calle del Reloj, de 45 años, quien juró por Dios y la Cruz de decir verdad. Dijo conocer a María de Alfaro y saber de la petición de reconocimiento del milagro. Declaró que un año antes visitó al hijo de Alfaro, quien padecía de movimientos compulsivos, enfermedad que lo tenía postrado sin esperanza de mejora. Inclusive, que lo vio sin pulso y con los ojos quebrados. Al tiempo supo, por diferentes personas, que, al paso de la romería de Nuestra Señora Santa María la Redonda frente al hogar del pequeño, su madre lo había entregado a un lego de San Francisco para que lo colocara ante la Virgen. El infante abrió los ojos y tuvo clara mejoría y en poco tiempo volvió en sí, por lo que, su recuperación era un evidente milagro de la Virgen Santísima.[18]

Como sabemos, pensar en las imágenes de culto equivale a considerar la multiplicidad de narrativas milagrosas, cuando "se movían, hablaban, lloraban, propinaban golpes y comían". Por supuesto que se estaba ante una psicología popular, pero también se situaba frente a la aseveración histórica de un acontecimiento cognoscitivo. Más que pensarse como ejercicios excepcionales o cuentos, implicaría asumir los poderes (Freedberg, 2018: 331). El acontecimiento prodigioso suscitado en el pequeño Joseph se consideró como un hecho histórico del que dieron fe su madre, María de Alfaro,

[17] AGN, *Cultos Religiosos,* Caja 3427, exp. 25, fs. 2v-3v.
[18] AGN, *Cultos Religiosos,* Caja 3427, exp. 25, fs. 3v-4r.

y los testigos. Así, este hecho volvía vivencial y real el prodigio obrado en el infante, por parte de la representación material de la Virgen María, en su iconografía de la Asunción.

Otro signo que trascendió entre las imágenes fueron sus renovaciones milagrosas, mismas que las posicionaba como medio de expresión del otorgamiento de dones divinos. Las narrativas sobre imágenes que se renuevan por sí solas son profusas, su sentido demuestra la relación entre el feligrés y la imagen, esta última con particularidades que la distinguen (Freedberg, 2018: 347). La cualidad vital de las imágenes de María, como de otros santos, demuestran tajantemente su función sobrehumana. Al ser su origen divino o semidivino, semejan las cualidades materiales de la representación de María, como persona, tal como si experimentara emociones (Freedberg, 2018: 351).

La renovación de la que fue objeto Nuestras Señora de la Asunción de Santa María la Redonda es manifestación evidente de lo profuso que sería su poder. Personificaba a María, pero tal pareciera que en ella radicaba el ser de la Madre benévola de los devotos, que se apiadaba y obraba maravillas, lo que acrecentó la religiosidad popular. Encontramos en Nueva España diversos acontecimientos de renovación de imágenes; no obstante, traigo a colación un hecho relacionado con una de las representaciones marianas más emblemáticas del espacio novohispano, y que destacaría desde su portento, se trata de la renovación milagrosa de una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, en el pueblo de Pilcaya, jurisdicción de Chiautla de la Sal, Puebla, en 1795.[19]

El subdelegado del Partido de Chiautla fue quien informó sobre el prodigio de la renovación milagrosa de la imagen de la Virgen de Guadalupe que existía en la iglesia del pueblo de Pilcaya. La pintura medía una vara de alto y era de elaboración antigua, y se informó que cuatro años antes un indio del lugar, Antonio Asención, quiso retocarla, pero algunas personas se opusieron. Pese a la negativa, se suscitó un acontecimiento que demostraba que la imagen obraba por cuenta propia. El lienzo comenzaría a destilar gotas, tal como si fueran hermosísimas perlas. Los naturales las veían, pero

[19] AGN, *Clero Regular y Secular,* Caja 5478, exp. 22, fs. 1r a 11r.

no repararon en ellas por su indolencia o simplicidad, hasta que la noticia llegó al maestro de la escuela; éste informó al cura Joseph Joaquín Carpintero, quien reconoció que en demasía brotaban las gotas, las cuales recogía en algodones. Al tiempo se iba renovando la sagrada y portentosa imagen. Fueron quince días los que continuó la destilación, doce con un brote paulatino, los últimos tres con menor abundancia. Tanto la efigie como el lienzo quedaron como nuevos, resplandecientes, hermosos. Argumentaron que si el mejor pintor la hubiera retocado no habría logrado tal perfección y bizarría. Reconocieron en el portento una de las grandes muestras de la omnipotencia suprema, y por las diligencias realizadas no quedó la menor duda de tal prodigio. Así, esta maravilla fue regocijo de los pueblos que visitaban la sagrada imagen con gran admiración.[20]

Esta renovación del lienzo se conoce como *acheiropoieta*; distintos manuscritos de los siglos XI y XII recopilaron sucesos semejantes. Se trataba de verdaderas imágenes que no eran realizadas por mano del hombre (Freedberg, 2018: 117). Y en algún punto se pensaba en las réplicas de imágenes milagrosas como copias, las cuales también podrían obrar maravillas, tanto como el original (Belting, 2021: 75).

Desde el plano religioso, la interacción entre las imágenes devocionales y los feligreses consistía en una vinculación, en la que las representaciones poseían poderes que sobrepasaban su corporalidad, y que no dependían sólo de una práctica arraigada (Freedberg, 2018: 117-118). No obstante, precisemos los poderes milagrosos eran abundantes: los enfermos recobraban la salud, los niños moribundos revivían, los fallecidos volvían a la vida. El halo sensacionalista enmarcaba la información, y conseguía que se reformulara la capacidad curativa de amuletos, talismanes, aceite, cera, cabello, trozos de madera, entre otros. No obstante, el primordial aspecto era la fe, al pensar la imagen como mediadora de quien la porta o la venera, a esto se debía sumar el peregrinar hacia el espacio que la resguarda, que en ocasiones ostentaban el título de santuarios, los *souvenirs* o recuerdos de los visitantes y la devoción al objeto que representaba la entidad portentosa (Freedberg, 2018: 159, 160).

[20] AGN, *Clero Regular y Secular,* Caja 5478, exp. 22, fs. 7r a 8v.

El milagro que obró la Virgen de la Asunción de Santa María la Redonda y la Virgen de Guadalupe muestran las relaciones entre los devotos y estas imágenes, en que los primeros exaltaban las gracias que les otorgaba la Virgen, a la vez que se convertía en su legitimación, como hacedora de milagros en una dinámica recíproca de veneración y beneficios. Esas fueron las historias que contribuyeron a la construcción de una tradición religiosa popular que confirmaba la presencia de la divinidad en sus representaciones. Al momento de que los fieles se postraban ante las imágenes los milagros sucedían, debido a que, al volcar su esperanza en los objetos, Dios obraba sus maravillas por medio de ellos. En resumidas cuentas, hablar de milagros es referir a actos públicos en que la imagen de María fue la protagonista. Las efigies no evocaban a la Virgen ausente, por el contrario, construían un ícono que la hacía presente, que la visibilizaba, y que, por supuesto, trascendía tiempo y espacio. A los piadosos les interesaba estrechar lazos para curarse o mejorar sus vidas, más que el hecho histórico. Actos que demostraban la existencia de Dios y su habitar en la cotidianidad de los hombres; se trataba de un acto sobrenatural vuelto tangible en su contexto.

## María como insignia política en el México independiente

Las primeras décadas del siglo XIX estuvieron colmadas de rupturas y continuidades con repercusiones en los imaginarios políticos y culturales, las cuales cobijaron la trascendencia del orden virreinal al México independiente. Cabe destacar que dos de las devociones religiosas más renombradas del periodo novohispano fueron protagonistas de críticas y beneplácitos al convertirse en instrumentos políticos en el siglo XIX: Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios. En este tenor es preciso abordar las circunstancias que rodearon su alcance con un sentido político.

La Iglesia católica fue la primera en manifestarse en contra de la insurgencia. El obispo de Valladolid y Michoacán, Manuel Abad, promulgó un edicto el 24 de septiembre de 1810, el cual estaba dirigido al virrey Francisco Xavier Venegas. En éste excomulgó al cura de Dolores, ya que no era concebible que un ministro de Dios, de la paz, un sacerdote de Jesucristo, pastor de almas, el cura de Dolores, Miguel Hidalgo –que hasta ese mo-

mento había merecido su confianza y amistad–, junto con los capitanes del Regimiento de la Reina, Allende, Aldama y Abasolo, levantaran el estandarte de la rebelión, motivando y conduciendo a los labradores inocentes a la discordia y a la anarquía, usando como instrumento la imagen de la augusta patrona Nuestra Señora de Guadalupe, en la que trazaron "Viva la Religión" "Viva Nuestra Madre Santísima de Guadalupe", "Viva Fernando VII", "Viva la América" y "Muera el mal gobierno". Para Abad haber tomado el estandarte con la imagen de Nuestra Señora fue una incongruencia, debido a que la Virgen no podría proteger los crímenes cometidos, la rebelión, el asesinato y la opresión de inocentes. Con este acto, los insurgentes habían incurrido en sacrilegio, insulto a la religión y a la Virgen. No sólo eso, sino el agravio también recayó en Fernando VII, ya que, al señalar que "Muera el mal gobierno", se despreciaba y atacaba a la administración que el monarca representaba, y quebrantaba el juramento de fidelidad al Soberano. Estos fueron los motivos por los que el obispo declaró excomulgados a los insurgentes y bajo pena de excomunión mayor a quienes los socorrieran, auxiliaran y favorecieran.[21]

El edicto del obispo Abad se publicó en la *Gazeta del Gobierno de México*, junto con el bando solemne expedido por el virrey Venegas, el 28 de septiembre de 1810, a trece días de iniciado el movimiento de Independencia. El virrey ofreció en la proclama una recompensa de diez mil pesos a quienes entregaran vivos o muertos a los insurgentes Hidalgo, Allende y Aldama. Los argumentos para su captura fueron la inmoralidad; sus perversas costumbres; el robo y saqueo a la gente honrada, motivados por la codicia vil que los embargaba; los insurgentes, no conformes con haber manchado la fidelidad de los americanos españoles y naturales al pretender una causa común contra los hermanos europeos, fueron sacrílegos al valerse de la "sacrosanta imagen" de Nuestra Señora de Guadalupe, patrona y protectora de los reinos, con el único propósito de encandilar con la religión a los incautos, para cubrir su hipocresía imprudente.[22]

La postura de los intelectuales de la época, ante el movimiento insurgente, fue diversa; para funcionalidad de esta propuesta recupero la visión que

[21] *Gazeta Extraordinaria del Gobierno de México,* viernes 28 de septiembre de 1810, pp. 807-813.
[22] *Gazeta del Gobierno de México,* viernes 28 de septiembre de 1810, Tomo I, Núm. 110, pp. 795-796. Imprenta de Arizpe.

tendría Lorenzo de Zavala sobre el uso de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Zavala, en su obra *Ensayo histórico de las revoluciones de México, desde 1808 hasta 1830*, propuso la existencia de dos elementos que evitaron el ahogamiento de esta revolución; primero, la lentitud con la que actuó el corregidor Domínguez, posiblemente derivada de la simpatía a las ideas de los patriotas y sus causas; segundo, el aviso oportuno de Josefa Ortiz, esposa del corregidos, a los insurgentes. No obstante, fue ineludible que la base de operaciones de Hidalgo era la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, estandarte en que estaban sus códigos, sus instituciones y la frase "Viva nuestra señora de Guadalupe" (Zavala, 1845: 43-51).

Toca cuestionarnos ¿qué motivó la popularidad de la Guadalupana? En palabras de Jaime Cuadriello, al ser los símbolos religiosos instrumentos políticos, éstos distinguieron el primer momento del levantamiento independentista. El peso jurídico de la imagen de la Virgen de Guadalupe estaba en que se había jurado como patrona del reino en 1746, protección reconocida por los cabildos seculares y civiles. Este mismo peso lo tendrían también el águila y San Miguel; símbolos que correspondían al ámbito religioso, pero también al político (Cuadriello citado en Terán, 2010: 85). La popularidad de la Virgen de Guadalupe se vislumbró en la consideración de ser defensora y protectora de los insurgentes.

Entre tanto, la respuesta del gobierno virreinal no se haría esperar. La Virgen de los Remedios se convertiría en el instrumento de los españoles para proteger a la Monarquía. En el afán por dimensionar la veneración que le profesaban a Nuestra Señora de los Remedios y la conveniente representación política que tendría para el gobierno español, precisemos algunos detalles previos al Grito de independencia, para discernir cómo esta imagen se había convertido en un estandarte político para contrarrestar el poder de los invasores de España.[23] En los primeros meses de 1810, la visita de Nuestra Señora de los Remedios a la Ciudad de México se originó por los daños que sufrió la estructura de su santuario por un accidente. Por lo que, varios conventos de religiosas suplicaron que la milagrosa imagen se trasladara a cada uno de sus conventos por tres días; esto con la finalidad de implorar

[23] AGN, *Templos y Conventos,* Caja 5173, exp. 21, fs. 1r-81r.

por la soberana protección y el remedio a las necesidades de la Monarquía.[24] Entre los argumentos para la petición de la visita de la imagen estaban que la Ciudad siempre se había sentido protegida por la venida y rogaciones acostumbradas a Nuestra Señora de los Remedios, por su auxilio eficaz y presto. Además, las calamidades que los aquejaban no sólo eran por la falta de agua, sino que se sumaban las enfermedades, la súplica para el éxito de la guerra, inevitable y justa, por parte de España contra la inicua potencia agresora. La Virgen de los Remedios fue el medio excelente para implorar el auxilio al cielo, ya que era la mejor intercesora ante Dios.[25]

Las súplicas también estaban dirigidas a la libertad de Fernando VII, por el bien de la religión y el Estado, aunado a la victoria de sus armas, la felicidad, la paz y la quietud de los dominios del Rey.[26] Por la justa causa que los motivaba, se comprometieron a realizar sermones y salves diarias a la protectora y abogada Nuestra Señora de los Remedios.[27] La presencia de su imagen por las calles y en los templos de la Ciudad de México llenó de consuelo a los habitantes, quienes se volcaron en manifestar su devoción y confianza a la Virgen.[28] El 19 de julio de ese año se tenía noticia que el templo principal, el camarín y la sacristía del Santuario de Nuestra Señora de los Remedios estaban enteramente habilitados, por lo que era momento de devolver la imagen a su lugar de origen.[29]

Para advertir por qué la Virgen de los Remedios se tomó como estandarte del gobierno virreinal tenemos que hacer notar la necesidad de contrarrestar el poder de los insurgentes, que descansaba en la imagen de la Guadalupana. Con el propósito de conseguirlo, el virrey Venegas ordenó al regidor Antonio Méndez Prieto que trasladara la imagen de Nuestra Señora de los Remedios para la Catedral de la Ciudad de México, bajo el pretexto de que Hidalgo no pudiese tomar la escultura ni sus alhajas, ya que debía proteger a la imagen de manos sacrílegas. Cuando la escultura estuvo en Catedral, Venegas colocó a sus pies su bastón y externó que era ella quien debía gobernar y dirigir sus batallas. La llegada de la Virgen de los Remedios significó

[24] AGN, *Templos y Conventos,* Caja 5173, exp. 21, fs. 7r-8r.
[25] AGN, *Templos y Conventos,* Caja 5173, exp. 21, f. 68r.
[26] AGN, *Templos y Conventos,* Caja 5173, exp. 21, f. 10v.
[27] AGN, *Templos y Conventos,* Caja 5173, exp. 21, f. 73r.
[28] AGN, *Templos y Conventos,* Caja 5173, exp. 21, f. 11v.
[29] AGN, *Templos y Conventos,* Caja 5173, exp. 21, f. 36r.

un presagio de protección frente los insurgentes. A pesar de que algunos consideraron sincera la sumisión del virrey Venegas a María, otros, como el político Carlos María Bustamante, consideraron este acto como una patraña, debido a que este suceso era semejante a lo que hacían los antiguos pueblos, en que Sila consultaba sus operaciones a la estatuilla de Minerva. Bustamante censuró el acontecimiento y refirió:

> ¡Venegas a los pies de María Santísima de los Remedios, implorando el mejor modo de asesinar a un pueblo que trataba de romper las cadenas de su ominosa servidumbre... Ja! Ja Ja!! ¡Este espectáculo hizo reír sin duda a Satanás y compañía diablesca! ..... El diablo predicador / Pareced cuando hable; / Porque el pecado mortal / No es creíble que a Cristo alabe (Bustamante, 1823: Carta Sexta, 3-4).

Para distinguir a la imagen como intermediaria de los realistas, Nuestra Señora de los Remedios fue nombrada "Generalísima" por el virrey Francisco Xavier Venegas, tras la iniciativa de las religiosas del Convento de San Jerónimo, en la Ciudad de México, y por Ana María de Iraeta y Ganuza, viuda del Regente de la Real Audiencia, Cosme de Mier. En la proposición anidaba la protección especial que había otorgado María Santísima, en su representación de los Remedios, a las armas del Reino. El virrey consideró justo el nombramiento y accedió a la solicitud, porque al estar bajo el patrocinio de la Reina de los Cielos había sido visible su beneficio por las repetidas victorias conseguidas. Pese a la retribución a la Virgen, el virrey condicionó las demostraciones públicas; éstas se debían apegar a reducidas manifestaciones de culto a la Sagrada imagen, la disminución de los adornos en los altares de los conventos y en los edificios públicos, o en los espacios por donde se llevaría en procesión, así como las colgaduras e iluminación. Por tanto, Venegas señaló que las diversiones, ostentaciones y lujos estaban descartados debido al tiempo de angustias y calamidades por las que atravesaban. Esta sería la manera correcta de implorar dignamente el patrocinio de la Santísima Virgen. Esta información se dio a conocer por bando, para que circulara en Tribunales Prelados, entre Jefes militares, Magistrados y Minis-

tros, y a todo a quien correspondiera. El documento está fechado el 18 de febrero de 1811.[30]

El nombramiento de "Generalísima" posicionaba a la advocación mariana de los Remedios como la imagen religiosa que representaba al Estado monárquico y que enfrentaría al movimiento insurgente, abanderado por la Guadalupana. Reafirmando su papel como integradora de los realistas, a quienes había amparado, desde tiempo atrás en enfermedades o sequías, ahora se sumaba como la protectora de las armas por las que lucharían. Nuevamente estamos ante un acto de religiosidad popular, debido a que insurgentes y realistas se apegaron a devociones marianas en aras de ser beneficiados y protegidos. Por supuesto que tales circunstancias conllevaban ideologías políticas y religiosas.

En este entramado de reflexión sobre las veneraciones a estas advocaciones resta que conozcamos el punto al que llegó el desprecio y odio de los realistas al ícono guadalupano del movimiento insurgente, y que derivó en actos iconoclastas. De acuerdo con Bustamante, el capitán realista Ciriaco de Llano se enfrentaría con Mariano Aldama, sobrino de Juan e Ignacio Aldama, en Calpulalpa (hoy Tlaxcala). Aldama advirtió que no podría hacerle frente al capitán realista, por la desigualdad de armas, y ordenó a su tropa que salieran del lugar donde habían fijado su residencia. La mayoría atendió la orden de Aldama, pero la población que no lo hizo fueron asesinados o despejados de sus bienes. Bustamante refiere que Llano, hizo descender a Bernardo Viadas, quien era hijo de la justicia del pueblo, por las gradas del cementerio, lugar donde lo fusiló. La tropa realista, en afán de emular su "respeto religioso" por Nuestra Señora de Guadalupe, realizaron una descarga sobre su imagen (Bustamante, 1823: Carta veinticinco, 4). Otro suceso en contra de la representación guadalupana lo relataría la cocinera del curato de Mariano Matamoros, en Xantetelco (hoy Jantetelco, Morelos), la cual notó que los realistas se habían limpiado el trasero con una estampa de Nuestra Señora de Guadalupe; de inmediato, la mostró a Matamoros, llena de horror y espanto. Bustamante señala que ese fue el momento en que Matamoros se hizo insurgente y buscó al cura Morelos (Bustamante, 1843: nota 1, 11-12).

[30] AGN, *Bandos,* Caja 3579, exp. 23, f. 1r.

Estos actos iconoclastas demuestran que la enemistad política trascendió al ámbito religioso, porque al fusilar a la Guadalupana estaban haciendo escarnio en las tropas insurgentes, y demostraba que su estandarte, al estar bajo el fuego realista, pocas posibilidades tendría de protegerlos.

Al analizar el papel de las imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios en este movimiento militar tenemos que asumir que se trata de imágenes reconfiguradas que simbolizaron un cambio. Hidalgo y Venegas, al asumirse como súbditos de María, en las tutelas de patrona de Nueva España y protectora de la Monarquía, buscaban solventar sus intereses y de todos aquellos que abrazaran fervorosamente la devoción a estas advocaciones. Por beneficios convenientes, la transformación de Guadalupe y Remedios en emblemas de ambas facciones del movimiento, más allá de ser sólo signos religiosos, estaban figurando como representaciones políticas. La primera se convirtió en instrumento para la defensa del territorio en donde realizó el portento de plasmarse; por lo que su legitimidad política estaba en su autenticidad, en su reconocimiento por la población novohispana. Era la imagen apropiada para los insurgentes, como un signo de autoridad que les proporcionaría victoria y protección. Tal pareciera que Guadalupe había arropado al movimiento. La segunda se pareció como una advocación que por tradición se consideraba la primera imagen mariana en venerarse en Nueva España, y a la cual gran cantidad de españoles reverenciaban. Tales particularidades de la Virgen de los Remedios serían las propicias para la defensa de la Monarquía, pues se trataba de la auxiliadora de la conquista española en tierras americanas. Imagen que cobró nuevamente relevancia al hacer frente a la insurrección del gobierno virreinal.

## Consideraciones finales

De manera constante consideramos a la religiosidad popular como demostraciones públicas de devoción religiosa; aunque esto es indiscutible, no debemos soslayar que las demostraciones de piedad inundaron el ámbito privado y dieron manifestación de presencia en cuestiones políticas. Es oportuno mencionar que los devocionarios, entre los que destacan las estampas, bulas, pliegos de horas, agonizantes, ofrecimientos del rosario,

obligaciones y esclavitudes, entre otros, fueron los instrumentos de mediación entre las imágenes veneradas y los devotos. La carta de esclavitud se convirtió en un dispositivo de fidelidad a una entidad divina, por la que se adquirían compromisos, a cambio de verse favorecidos con sus gracias. Las representaciones de esta documentación fueron testimonio de la fe, el amor y la devoción profesado a las imágenes de María. Las demostraciones de fidelidad trascendieron el ámbito privado al integrar a los devotos en actos públicos, y así, en colectividad, manifestar su devoción.

Si algo distinguía a estas piedades fue la coincidencia del fervor a imágenes prodigiosas, las cuales fueron encumbradas por la tradición. Las manifestaciones de sus prodigios eran privadas y públicas, en los fieles y en sus propias representaciones. Estos milagros acrecentaron la religiosidad popular de la población novohispana, ya que fueron los signos que manifestaban la presencia de María en sus representaciones. El impacto que generaban las esculturas peregrinas entre los fieles durante las romerías fue otro de los medios para acrecentar y afianzar el prestigio de sus maravillas. Los milagros no requerían de espacios consagrados o de escenarios propicios para tales prestezas, bastaba que la intermediaria decidiera otorgar las gracias que Dios enviaba a sus hijos, para que los devotos tomaran consciencia de su presencia divina.

Más allá de la apropiación de las imágenes de María Santísima, en el México independiente, se estaba ante la reconfiguración política de las advocaciones marianas. La trascendencia de la devoción, el culto y el rechazo a Nuestra Señora de Guadalupe y a Nuestra Señora de los Remedios corroboró su relevancia, como resultado de ejercicios retóricos sobre estos íconos que fugieron como instrumentos políticos entre insurgentes y realistas. Las crisis políticas, sociales y económicas que distinguieron al México independiente denotó el vacío de la autoridad monárquica y la inconformidad de la población por las circunstancias adversas que se vislumbraron en su futuro. La praxis elocuente de ambas reconfiguraciones mostró lo propicio de considerar a María como representación política, como buen augurio de auxilio y solvencia de vicisitudes de un pueblo devoto que necesitaba de sus gracias.

## Referencias

Bazarte, Alicia y García, Clara (1992), "Patentes o sumarios de indulgencia: documentos importantes en la vida y en la muerte", en *Visiones y Creencias: Anuario Conmemorativo del V Centenario de la Llegada de España a América*, Tomo 4, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Humanidades, Área de Historia de México, pp. 115-142.

Belting, Hans (2021), *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*, España, Ediciones Akal.

Bustamante, Carlos María (1823), *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana, comenzada en quince de septiembre de mil ochocientos diez, por el Ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla. Primera Época, Dedicada al ciudadano General José María Morelos*, México, Imprenta de El Águila, dirigida por José Ximeno, Calle de Medinas no. 6.

Bustamante, Carlos María (1843), *La aparición guadalupana de México, vindicada de los defectos que le atribuye el Dr. D. Juan Bautista Muñoz en la disertación que leyó en la Academia de la Historia de Madrid en 18 de abril de 1794, Comprobada con nuevos descubrimientos*, México, Imprenta de J.M.F. Lara, calle de la Palma núm. 4.

Fernández, Anna María (2006), "De la salvación a la sobrevivencia: la religiosidad popular, devotos y comerciantes", *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 36, pp. 133-171.

Fernández, Anna María (2017), *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México*, Valladolid, Fundación Joaquín Díaz, Publicaciones digitales.

Florencia, Francisco (1755), *Zodiaco Mariano, en que el sol de justicia Christo con la salud en las alas visita como signos, y casas propias para beneficio de los hombres, los templos y lugares dedicados a los cultos de su SS. Madre por medio de las milagrosas imágenes de la misma señora que se veneran en esta América Septentrional y Reinos de la Nueva España,* México, en la nueva imprenta del Real, y más Antiguo Colegio de San Ildefonso.

Freedberg, David (2018), *El poder de las imágenes. Estudio sobre la historia y la teoría de la respuesta,* Madrid, Ediciones Cátedra.

Gómez, Ramiro Alfonso (2019), "La religiosidad popular en México", *Política y Cultura*, núm. 52, pp. 227-232.

Gómez, Ramiro Alfonso (2022), "El papel social de los santos en las festividades", en María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Religiosidad y feligresías. Un recorrido por las configuraciones devocionales de México,* Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp.279-306.

Gonzalbo, Pilar (1994), "Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús", en Manuel Ramos Medina y Clara García Ayluardo (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, vol. 2, Mujeres, instituciones y culto a María*, México, INAH-UIA-Condumex, pp. 105-116.

Guijo, Gregorio M. de (1986), *Diario 1648-1664,* Tomo II 1655-1664, edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, México, Editorial Porrúa.

Maldonado, Humberto (1985), "La «esclavonía mariana» en Nueva España. La Carta de esclavitud, devociones y propósitos del padre Marías Blanco, S. J. (1682)", *Anuario Saber Novohispano,* núm. 2, pp. 399-412.

Merino, Joaquín (1954), "Esclavitud de amor, piedad filiar y vida marieforme", *Revista de Espiritualidad*, núm. 13, pp. 215-238.

Moreno, Rosa Juana (2004), *Las inversiones de la Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario en la Ciudad de México*, Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.

Réau, Louis (2008), *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia – Nuevo Testamento,* Barcelona, Ediciones Serbal.

Rubial, Antonio (2015), "Construyendo el paraíso o cubriendo necesidades: las imágenes milagrosas en la ciudad de México en el Zodiaco Mariano (1600-1755)", María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser,* Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 293-314.

Sotomayor, Susana Alejandra (2013), "La cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario de indios mixtecos y zapotecos extravagantes del imperial convento del señor Santo Domingo de la ciudad de México 1594-1753", *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 3, pp. 11-25.

Terán, Martha (2010), "El intercambio del Bicentenario entre México y España en 2010. Estado del conocimiento sobre las banderas de la Independencia", *Revista Historias*, núm. 75, pp. 81-104.

Zavala, Lorenzo de (1845), *Ensayo histórico de las revoluciones de México, desde 1808 hasta 1830,* Tomo I, México, Imprenta a cargo de Manuel M. de la Vega, calle de Tiburcio núm. 21.

## Recursos electrónicos

*Diccionario de Autoridades* (1726-1739), Madrid, [En línea], documento html disponible en <https://apps2.rae.es/DA.html> (consulta: 01/07/2024).

*Biblioteca Regional de Madrid (s/f), "Nuestra Señora de la Asunción"*, Museo de Cultura, España, España, [En línea], documento html disponible en <https://ceres.mcu.es/pages/Main> (consulta: 02/07/2024).

*Real Esclavitud de Santa María la Real de la Almudena* (2019), "La Hermandad del Santo Rosario Cantado de Santa María La Real de La Almudena", España, [En línea], documento html disponible en: <https://realesclavitudalmudena.com/hermandad-del-santo-rosario-cantado-de-santa-maria-la-real-de-la-almudena> (consulta: 20/07/2024)

## Archivos

AGN (Archivo General de la Nación, México), Ciudad de México.
Bandos
Clero Regular y Secular
Cultos Religiosos
Misiones
Templos y Conventos
Biblioteca Regional de Madrid, Madrid, España.
Congregación de Esclavos de Nuestra Señora La Real de la Almudena (Madrid).

## Recursos hemerográficos

*Gazeta del Gobierno de México* (1810).
*Gazeta Extraordinaria del Gobierno de México* (1810).

# La impronta liberal en la religiosidad popular del mundo rural: el encubrimiento de las imágenes religiosas en el Estado de México[1]

Antonio de Jesús Enríquez Sánchez
El Colegio de Michoacán[2]

## Introducción

En el presente capítulo me doy a la tarea de revisar, de forma aproximada y a partir de algunos ejemplos, la reconfiguración que experimentaron las prácticas religiosas externas del mundo rural de la jurisdicción del Estado de México a raíz de la normatividad definida por el liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX y la participación que tuvieron en ellas, como agentes moldeadores, las autoridades civiles y eclesiásticas locales, así como la población devota.

El capítulo intenta contribuir en la comprensión de la huella que el liberalismo dejó en el terreno de la religiosidad de la población católica en el periodo señalado, y quizá en tiempos ulteriores, a partir del caso del encubrimiento de las imágenes religiosas durante las procesiones y peregrinaciones, gesto que revela una respuesta de la población para sortear la normatividad liberal vigente y, al mismo tiempo, un efecto de ésta en la cultura católica del mundo rural.

[1] Hago patente mi agradecimiento al doctor Gerardo González Reyes, profesor-investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México, por la invitación para participar en esta obra colectiva dedicada a explorar la religiosidad popular en la historia mexicana y por la oportunidad para reflexionar sobre la huella que el liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX dejó en la conformación del fenómeno religioso, particularmente del presente en el mundo rural.

[2] Maestro en Historia por El Colegio de Michoacán y la Universidad Iberoamericana. Se ha desempeñado como profesor invitado en el Centro de Estudios Arqueológicos de El Colegio de Michoacán. Autor de los libros *Fiesta religiosa y devoción popular. El valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX* (El Colegio Mexiquense A.C., 2022) y Cosmovisión agrícola y muerte en el valle de Toluca (Gobierno del Estado de México/FOEM/UAEMéx., 2022).

## Obertura: el gesto de la población

Quisiera comenzar estás líneas con un apunte referido por Rafael Heliodoro Valle en su *Santiago en América* (1946) y que ofrece un atisbo interesante para abordar el problema que aquí exploro. Interesado en documentar la presencia de Santiago el Mayor en el continente, así como la pervivencia del culto jacobeo más allá del periodo que tradicionalmente, aunque de forma cuestionable, se ha denominado como colonial, Valle recuerda que en algunos pueblos de México se acostumbra a sacar en procesión al caballo de Santiago, sin la efigie del santo. Para explicar el origen de este gesto, Valle puntualiza, siguiendo a Ezequiel Teyssier, que está práctica había nacido de un "incidente gracioso", a saber: la puesta en vigor de las Leyes de Reforma durante la segunda mitad del siglo XIX que prohibieron el culto externo. Según ambos autores, en cierta ocasión:

> La procesión se detuvo a la salida de una iglesia y cuando el alcalde apareció para impedir que saliera a la calle, los indios desmontaron al Apóstol y seguros de que no habría prohibición para sacar el caballo, introdujeron un nuevo rito que hasta la fecha continúa (Valle, 1946: 55).

La anécdota es significativa, pues, a través de ella, inmediatamente es posible constatar la reacción de la población ante una normatividad (la liberal) que, de pronto, ponía en tela de juicio las prácticas religiosas aprendidas de sus antepasados, que llevaban siglos de reproducción (lo que no implicaba que fueran estáticas)[3] y que ahora quedaban confinadas al ámbito privado, al interior de los templos, excluyéndolas de las calles, plazas y aún atrios, espacios donde solían reproducirse.

El caso referido por los autores es sintomático en la medida en que traza un escenario que divisa el ingenio y la inventiva de la población afectada por el proyecto esbozado con las Leyes de Reforma las cuales pretendían romper con la centralidad que ocupaba la religiosidad en la vida cotidiana de la gente. El gesto de los indígenas mediaba entre la búsqueda de un recurso para sortear la normatividad, pero sin desafiarla abiertamente, y la posibili-

[3] Sujetas al cambio, la mejor prueba la tenemos con el gesto de la población que, ante las circunstancias, no vaciló en alterar la forma en que se hacía la procesión con el santo, removiéndolo y conservando al caballo.

dad de mantener la práctica religiosa (la procesión) de alguna forma, si no con el santo, al menos con el caballo, que era igual de importante que Santiago, como lo revela el gesto de los pobladores.

Parecen haberlo logrado con la solución planteada. Mas el alcalde (¿municipal? ¿auxiliar?)[4] que llegó a encarar a los indígenas también era parte de la población y su actitud advierte un gesto alterno de ésta: la del cumplimiento de la normatividad, sobre todo si era parte del *establishment* liberal, aunque fuera en el ámbito local. Su compromiso con las Leyes de Reforma era mayor por esta condición.

Aunque idónea para estimular la reflexión, la explicación de Teyssier y Valle adolece de un problema: no ofrece ningún indicio de la época que permita sostener el origen del gesto que pretenden explicar. No indican dónde sucedió el caso referido ni el año en que ocurrió. Da la impresión de ser más producto de la imaginación que de la evidencia documental. Sin embargo, no por esto pierde su valor, pues, así como la historia necesita de huellas que permitan identificar y entender las acciones de las sociedades pretéritas, también es indispensable echar mano de la imaginación que posibilite insuflarle vida al documento que congela las acciones de la población, pero no siempre alcanza a esbozar el sentido de éstas. Interpretar un gesto se vuelve más complicado de lo que parece.

Teyssier y Valle ofrecen una situación que más que falsa es ficticia. Quiero decir con esto que es verosímil en la proporción en que parte de una situación fáctica (la emisión de las Leyes de Reforma) que le permite configurar una posibilidad, en este caso los gestos de la población ante la aplicación de la legislación. Ficticia es también la narrativa que ofrece Emilio Rabasa (1931) en su novela *La guerra de tres años* y, sin embargo, como la procesión de Santiago, arroja luces sobre el comportamiento de la población ante la legislación reformista que debía acatar o buscaría sortear con el propósito de preservar, hasta donde fuera posible, la religiosidad con sus expresiones públicas.

[4] Los pueblos cabecera de las municipalidades y los municipios contaban con su ayuntamiento presidido por el alcalde o presidente municipal. Los pueblos dependientes a dichas cabeceras eran gobernados por los alcaldes auxiliares.

La novela, publicada en 1891, era contemporánea a los años en los cuales la normatividad liberal estuvo vigente (1859-1917). Como otros documentos del periodo (prensa, documentación generada por las autoridades locales), remite a las posiciones encontradas al interior de los ámbitos locales donde las autoridades civiles se veían obligadas a mantener el orden configurado por las Leyes de Reforma y de las filas de la población de a pie surgían infractores a dichas leyes que promovían procesiones, repiques de campanas, cámaras y cohetes para hacer vistoso el anuncio de la fiesta y la función[5] del santo con su característica procesión. Esta situación sucede en El Salado, el ficticio pueblo donde ocurre la trama rabasiana que enfrenta los dos pareceres enunciados.

Conocedor del entramado que se fraguó en el mundo rural cuando los actos religiosos fueron censurados por el liberalismo, Rabasa bosqueja en *La guerra de tres años* bocetos que es posible documentar: pobladores que sobornan y autoridades sobornables y sobornadas para permitir los actos religiosos públicos; autoridades que optan por conducirse con prudencia para evitar chocar de frente con los sentimientos religiosos arraigados de la población; jefes políticos que actúan de forma enérgica para desbaratar procesiones en marcha y multar o encerrar a los infractores y pobladores (aun tratándose de párrocos) y autoridades locales que buscan otras figuras de poder (como los gobernadores) para contar con su respaldo o solicitar su mediación ante el conflicto suscitado por la cuestión religiosa. El mundo rural, donde la religiosidad desempeñaba un papel nodal como lo advierten los diversos gestos de la población identificados por Rabasa, es espléndidamente retratado en la novela de "Sancho Polo".

Si el terreno de la ficción ofrece la posibilidad de imaginar los gestos de la población del mundo rural, tómese la procesión del caballo de Santiago y la novela de Rabasa como una provocación para hurgar, a través de otras fuentes que resultan "más confiables" para los historiadores menos afectos a la ficción, en las acciones a las cuales tuvo que recurrir la población comprometida con las prácticas religiosas cuestionadas por el liberalismo. Éste al asignarles un nuevo lugar dentro de la sociedad mexicana (la discreción en lugar de la expo-

[5] Función fue un vocablo empleado desde el periodo novohispano y vigente en el siglo XIX para aludir a la fiesta.

sición), obligó en algunos casos, como lo narra Rabasa, a plantear estrategias de resistencia para preservar la religiosidad tradicional y, en otros, a replantear (reinventar) los actos de culto externo, como ocurrió con la ficticia procesión con el caballo de Santiago apóstol, sin la imagen del santo.

## Una laguna historiográfica

El prólogo con el que he iniciado este capítulo anuncia un aspecto poco explorado en las historiografías que se han ocupado tanto del impacto de las Leyes de Reforma en la sociedad mexicana como del fenómeno religioso de la segunda mitad del siglo XIX. Dicho aspecto puede quedar formulado de la siguiente forma: ¿Cómo afectó el liberalismo definido por la Reforma a las prácticas religiosas de la población católica mexicana del entorno rural? La pregunta es pertinente y aproximarse a su respuesta, necesario, por la ausencia de estudios que se hayan ocupado de explorar con detalle el asunto.

Aunque la revisión de los efectos de las Leyes de Reforma no ha pasado desapercibida por la historiografía, no es menos cierto que la atención que se les ha brindado ha estado enfocada en atender asuntos diversos. Así, por ejemplo, la historiografía ha valorado el impacto de la normatividad en la transformación del espacio, básicamente el urbano, derivado de la nacionalización de los bienes de la Iglesia (ley del 12 de julio de 1859) a raíz de la demolición de edificios religiosos y el trazado de nuevas calles (Alfaro, 1863; Santiago, 1958). Otro asunto que no ha pasado desapercibido es el de la desamortización de las tierras en manos de la Iglesia y las corporaciones indígenas (leyes del 25 de junio de 1856 y del 12 de julio de 1859) (Escobar, Falcón y Sánchez, 2017).

Por supuesto, las Leyes de Reforma han servido, sobre todo, para trazar la narrativa de la independencia que fijaron entre el Estado y la Iglesia y el desprendimiento de la sociedad mexicana de las referencias religiosas acentuando el proceso de secularización (Galeana, 2010). Menos frecuentadas han sido otras leyes que tocan aspectos sociales, como el matrimonio una vez creado el registro civil (leyes del 23 y 28 de julio de 1859), pero existen algunos trabajos que abordan esta parte para advertir la manera en que la

normatividad estaba concibiendo a la sociedad mexicana a partir de la institución de la familia (Núñez, 2011: 139-153).

Podría decirse que en la misma situación de soslayo se encuentran aquellas disposiciones que se dieron a la tarea de definir la religiosidad de la población: las fiestas religiosas y las expresiones de culto público. Más allá de decir que la normatividad disoció al Estado de su obligación de tomar parte en las funciones de la Iglesia (ley del 11 de agosto de 1859), de reconocer festividades religiosas (a partir de 1874) y de avalar a la católica como religión de Estado, abriendo paso a la apertura de otros credos (ley del 4 de diciembre de 1860), queda pendiente por explorar, en primer lugar, la reacción que la normatividad generó entre la población de a pie, los párrocos o las autoridades civiles locales (estas últimas inmersas en ocasiones una doble lealtad al ser católicos y ser agentes adscritos al orden liberal).

En segundo término, hace falta indagar sobre las huellas que el liberalismo dejó en la forma de vivir públicamente la religiosidad. Ignorar estos dos asuntos y seguir insistiendo en la narrativa que privilegia la independencia institucional del Estado y la Iglesia plantea un problema: sobrevalorar este aspecto a costa de "encubrir" tanto las resistencias que el proyecto liberal encontró entre una población que no siempre pensó en los mismos términos que los liberales como los cambios que, sin duda, generó dicho proyecto en el terreno de la religiosidad pública. Dicho de otra forma, es indispensable ver más allá de la lectura institucional para dirigir la mirada al aspecto social y, de éste, concretamente al que se urdió en el mundo rural mexicano, acaso el más descuidado.

Algunos trabajos se han dado a la tarea de explorar cercanamente la respuesta de la Iglesia y la reconfiguración de la religiosidad de las feligresías ante la propuesta secular emanada con las Leyes de Reforma y el lugar que en estos aspectos desempeñaron las imágenes religiosas como un recurso político para hacer frente a la modernidad liberal (Bautista, 2012; Moreno Chávez, 2012; Díaz Patiño, 2016). Pero hay que reconocer que la lectura ha privilegiado al entorno urbano más que al rural y de aquel a la ciudad de México, en primera instancia.

Más adelante explico en qué consistió la propuesta de las Leyes de Reforma en lo que compete a las prácticas religiosas públicas para explorar los gestos de la población, con la advertencia de que, en esta ocasión, no me interesa abordar los que competen a la resistencia y la negociación en aras de defender tajantemente la religiosidad avalada por la tradición (lo que identificó Rabasa). En su lugar, exploro aquellos gestos que hablan de la inventiva obrada por la población (léase feligreses, curas párrocos y autoridades civiles) para mantener parcialmente dicha religiosidad como la habían reproducido (la procesión con el caballo de Santiago es un buen ejemplo del tipo de gestos a hurgar).

Aunque en uno y otro escenario, hubo negociación con las condiciones planteadas por las Leyes de Reforma, que confinaban a la religiosidad a la privacidad, el resultado que se buscaba era diferente. En el primero se apeló a la preservación del "inmemorial" aparato festivo en torno a la procesión y a ésta misma, realizada públicamente; en el segundo se admitieron adecuaciones, con el propósito de salvar parcialmente, y lo mejor que se pudiera, a la religiosidad conocida. El encubrimiento de las imágenes religiosas que salían de la iglesia durante las festividades ilustra esta situación y a la revisión de este gesto identificado en la jurisdicción civil del Estado de México, o a la eclesiástica del arzobispado de México, voy a conceder las siguientes líneas.

## Imágenes cubiertas: la discusión en torno a su origen

Ruego ahora se me permita continuar con un par de anécdotas de la historia reciente del Estado de México porque, como advirtiera Benedetto Croce (1953: 11-14; 270-271), "toda historia es contemporánea" y es el presente el que invita a los "clíonautas" a navegar en las aguas del pasado para revisar de dónde viene un gesto que se sigue reproduciendo, aunque su semántica ya no tenga el mismo sentido que tuvo para las sociedades pretéritas y, de hecho, se ignore su origen. Situación comprensible porque las circunstancias que configuraron el gesto ya no están vigentes, lo que ha permitido a la población desarrollar otros discursos para explicar su realidad que son válidos –y deben tenerse así– para sus enunciadores.

San Juanico, Temascalcingo, 24 de junio de 2023. Con motivo de la festividad dedicada al santo patrón del pueblo (san Juan Bautista) la capilla de San Juanico se convirtió en una suerte de receptáculo para hospedar a las diversas imágenes de las poblaciones vecinas invitadas, que se reunían así en el mismo espacio en el cual se localizaba la imagen del santo patrón (una pintura de finales del siglo XIX). Interesado en aquel momento más en este lienzo no presté demasiada atención a las demás imágenes, aunque sí recabé material fotográfico que las captura y da cuenta de la estética de éstas. Con esto me refiero al aderezamiento que se les realizó con motivo de la fiesta patronal.

En este sentido, destacaba una imagen pintada de Nuestra Señora de Guadalupe que llamó mi atención sobre todo por tratarse, nuevamente, de una pintura histórica (sospecho que es contemporánea a la de san Juan Bautista). La imagen no podía apreciarse en su totalidad, pues se encontraba envuelta por un mantel cubierto con flores y que tenía bordada la imagen de Guadalupe. Elaborado expresamente para esta pintura, el mantel contaba con una abertura que, al envolver a la imagen, permitía que parte del rostro de la guadalupana pudiera apreciarse. Además, una corona bordada, como la que porta la cabeza de la virgen, sobresale en la parte superior de esta oquedad (véase imagen 1).

La prioridad que en aquel día tenía por el arte sacro decimonónico me hizo pasar por alto la posibilidad de preguntar por el propósito de llevar a Guadalupe cubierta desde la población de la cual procedía (La Magdalena) hasta San Juanico. Envuelta en un mantel, la imagen estaba atada con una faja bordada en las andas que se emplearon para trasladarla de un lugar a otro de la jurisdicción municipal de Temascalcingo (Estado de México).



Imagen 1. Pintura de Nuestra Señora de Guadalupe cubierta con un mantel de vistosos bordados, procedente de La Magdalena y llevada a la fiesta patronal de San Juanico, Temascalcingo (2023). Fotografía del autor

*San Pedro Cholula, Ocoyoacac, 9 de junio de 2013*. En esta ocasión el caso me es conocido de forma indirecta y no por experiencia personal, sino porque ha sido enunciado en investigaciones y pesquisas etnográficas previas. Según cuentan éstas, con motivo de la fiesta patronal en honor a san Pedro, los habitantes de Cholula acuden a la población de La Esperanza (que forma parte de la jurisdicción municipal de Ocuilan, Estado de México) para ir por la imagen de san Pedro que se resguarda en la capilla de esta localidad.

Esta imagen permanece durante todo el año en su capilla y únicamente es sacada de ésta cuando los de Cholula van por ella para llevarla al templo de Cholula, para festejarla junto con otras dos imágenes de este santo que resguardan en su capilla. Esto revela un vínculo entre La Esperanza y Cholula. Lo significativo es que las investigaciones que se han hecho dan cuenta de que, para llevarse a la imagen de una población a otra, san Pedro es comple-

tamente cubierto con mantas por los mayordomos que tienen bajo su cargo la custodia de esta imagen en La Esperanza y llevado a cuestas por los de Cholula que acuden por ella. El santo es llevado en una peregrinación en un recorrido de La Esperanza a Cholula que incluye dos puntos de descanso: la iglesia de Ocotenco (San Nicolás Coatepec) y Santiago Tianguistenco. En este último lugar los mayordomos de san Pedro ofrecen comida a los peregrinos de Cholula y al propio santo, al que se trata como si fuera una persona y estuviera vivo.

Edgar González Astivia (2014: 73-75), a quien se debe este testimonio etnográfico, me ha facilitado una fotografía que revela, en cuanto a forma, un gesto similar al registrado en San Juanico. Puede apreciarse en dicha fotografía a la imagen de san Pedro completamente cubierta con una manta blanca, sobre la cual se encuentra estampada una imagen del santo festejado (véase imagen 2). También como ocurre con la Guadalupana de San Juanico, el santo es llevado en andas, como se advierte en otra fotografía que capta el momento en el que uno de los peregrinos lleva al santo, en procesión, a Cholula.



Imagen 2. Imagen de bulto de san Pedro, procedente de La Esperanza, Ocuilan, cubierta con una manta blanca con la imagen del santo bordada para llevarla, en procesión, a la fiesta patronal de San Pedro Cholula, Ocoyoacac (2013). Fotografía de Edgar González Astivi

El gesto del que solamente se conoce la forma, pero no el significado que entraña para la propia población ha intrigado a los estudiosos del pasado que se han aventurado en proponer un posible origen. Así, el propio González Astivia (2014: 74) no duda en ver en el cubrimiento de san Pedro una reminiscencia de los *tlaquimilolli* o bultos sagrados que se reportan en fuentes que documentan el pasado prehispánico de México.

Dichos bultos sagrados consistían en un envoltorio que contenía las reliquias (huesos, cenizas o pertenencias) del dios tutelar de una colectividad. Visualmente, se pueden apreciar en el *Códice Boturini* o *Tira de la peregrinación* que muestra la migración de los mexicas de Aztlán a la cuenca de México. La segunda lámina del códice representa en una de sus escenas a un grupo de personas (los *teomamaque* o sacerdotes), quienes llevan sobre sus espaldas los *tlaquimilolli.* El personaje que los encabeza lleva al dios Huitzilopochtli en forma de bulto sagrado.

Por otro lado, Guilhem Olivier (1995) ha planteado el traslado de los *tlaquimililli* de origen mesoamericano a los santos cubiertos que hoy son llevados en andas en procesiones o peregrinaciones, como lo ilustran bien los casos de Temascalcingo y Ocoyoacac referidos. La insinuación de Olivier ha sido explorada de forma detenida por Gerardo González Reyes (2018) en un trabajo seminal sobre este fenómeno que rastrea la continuidad de este gesto desde el pasado prehispánico hasta el siglo XX, sin soslayar la revisión del impacto que tuvieron las épocas novohispana y decimonónica en la reconfiguración del cubrimiento de las deidades mesoamericanas, más tarde santos católicos.

La revisión del fenómeno en una larga data conllevó a González Reyes a ser cuidadoso al plantear la existencia de una continuidad inalterable en el tiempo. Por el contrario, aunque hay aspectos de forma (el encubrimiento) que se conservaron, el autor no pierde de vista la mutación del sentido que representó el gesto, marcado por las circunstancias en las cuales aparece y reaparece el encubrimiento de las imágenes religiosas. Así, la irrupción del catolicismo y la promoción de la veneración a las imágenes que representaban a los santos, y sus reliquias, decretada por el concilio de Trento, propició que, en el mundo rural novohispano, los santos y sus ropas, concebidas

como reliquias, ocuparan el lugar que en el pasado tenían los *tlaquimilolli* que representaban a los dioses tutelares.

Posteriormente, en el siglo XIX, la emisión de las Leyes de Reforma que regularon y más tarde prohibieron los actos de culto público propiciaron que el gesto de cubrir las imágenes religiosas resurgiera como una posibilidad para sortear lo que la normatividad liberal había establecido en materia de culto religioso, con el propósito de no contravenir abiertamente lo estipulado por el orden civil. Fue lo que se planteó en el arzobispado de México a raíz de una consulta hecha por uno de los curas de la vicaría foránea de Amecameca en 1877 tratando la exposición de las imágenes que eran trasladadas de un templo a otro, en procesión. Sobre este asunto, referido por González Reyes (2018: 178-179), volveré más adelante.

Por ahora cabe hacer una precisión. Rastrear el origen del encubrimiento de las imágenes religiosas que se advierte en contextos contemporáneos plantea diversas posibilidades. Y mientras algunos pudieran ver en el gesto una continuidad, sin cambios, de una práctica mesoamericana, otros apelan más a la necesidad de poner atención a las circunstancias que envuelven este gesto en el tiempo. Particularmente me inclino por esta segunda opción, que da pie a considerar la semántica cambiante que tiene el gesto de cubrir las imágenes religiosas entre quienes lo realizan. Las explicaciones que hoy la población pudiera formular para dar una respuesta a un gesto, serían tan válidas como las que encontramos en el pasado.

Quisiera señalar también la necesidad de considerar a los procesos acaecidos en el siglo XIX como una pieza del rompecabezas a la que se le debe de tener más en cuenta a la hora de explorar la conformación de la religiosidad del mundo rural. Si se ha acudido a un pasado remoto, como el mesoamericano, para aventurarse a señalar la existencia de algunas continuidades en las sociedades contemporáneas, y otro tanto se ha planteado respecto al catolicismo instaurado y moldeado durante los tres siglos novohispanos, cuyas huellas, sin duda, también se advierten en el fenómeno religioso vigente hoy, ¿por qué no considerar que el siglo XIX y el orden liberal dejaron alguna impronta en las prácticas religiosas del mundo rural y que es factible

identificar su huella en algunos gestos residuales que, no obstante, pudieran ahora albergar nuevos significados?

Si en el encubrimiento de las imágenes religiosas que actualmente realizan las poblaciones del mundo rural se han hecho algunos planteamientos para hurgar sus antecedentes en otros tiempos pretéritos, vuelvo al pasado para dar con los indicios que explican el origen decimonónico de una práctica que en cierta forma subsiste.

## La reconfiguración de la religiosidad pública en la óptica liberal

Sin más preámbulos de por medio, voy a explicar ahora en qué consistió la propuesta liberal expresada en las Leyes de Reforma en lo concerniente a la redefinición del lugar que había ocupado la religiosidad pública en la vida cotidiana de la población, con la advertencia de que la redefinición no quedó resuelta desde un principio, sino que fue objeto de reajustes que transitaron de un modelo moderado a uno de corte radical.

Inicialmente, el 11 de agosto de 1859, el gobierno de Benito Juárez expidió el decreto que estableció una serie de días festivos reconocidos por el poder civil, con el fin de que en estos días no se laborara ni en las oficinas comerciales ni en las dependencias del Estado. Las fiestas reconocidas eran prácticamente religiosas, con la sola excepción de la festividad de la Independencia de México (celebrada el 16 de septiembre) (Dublán y Lozano, tomo VIII, 1877: 710).[6] Esto advierte que el decreto juarista era moderado y reconocía el peso que tenían las fiestas religiosas en la vida de la población mexicana. Sólo con el tiempo, los gobiernos liberales de Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y Porfirio Díaz se dieron a la tarea de alimentar un calendario festivo con fiestas cívicas que representaban la memoria liberal, alterna a la que reproducían las festividades religiosas.

Si en esta parte el decreto juarista era moderado, no lo era en otro sentido. Además de definir un calendario festivo, la disposición de agosto de 1859 señalaba que, en lo sucesivo, las autoridades civiles ya no tendrían la

[6] Eran festivos los siguientes días: los domingos, el día de año nuevo, el jueves y viernes de la Semana Mayor (Semana Santa), el jueves de Corpus, el 16 de septiembre, el 1 y 2 de noviembre, el 12 y 24 de diciembre, que se cambió por el 25 a partir del decreto del 26 de octubre de 1859 (Código, 1861: 133).

obligación de acudir a las funciones de la Iglesia, al menos no con carácter representativo del poder civil (Dublán y Lozano, tomo VIII, 1877: 710). Esta medida es interesante porque advierte que las autoridades civiles ya no tendrían que participar con las eclesiásticas en la organización de las festividades como se había hecho desde el pasado novohispano. Ya no tendrían que tomar parte en ellas, asistir a los actos religiosos o costearlas. La disociación entre el poder civil y la potestad eclesiástica alcanzaba un punto novedoso con este decreto que rompía un pasado festivo que convocaba a los dos poderes que gobernaban a la población en actos que ahora eran percibidos solamente como manifestaciones del poder eclesiástico.

El 4 de diciembre de 1860, Juárez emitió otra de sus Leyes de Reforma: la de libertad de cultos. Por principio de cuentas, la ley ratificaba que la disociación entre el Estado liberal y la Iglesia católica al señalar que el primero no reconocería ninguna religión como oficial y amparada por el poder civil. En su lugar dejaba a cada ciudadano la posibilidad de elegir el credo religioso que más le convenciera. Pero esta ley es interesante para nosotros en lo que compete a su artículo 11 en el cual indicaba que las manifestaciones religiosas públicas quedarían bajo la observancia de las autoridades civiles. Sin plantear que quedaban prohibidos, la ley indicaba que para que pudieran realizarse los actos de culto externo, se debería contar con el permiso de la autoridad competente. A ésta se le indicaba que para otorgar o negar la facultad de permitirlos debería priorizar que los actos religiosos no atentaran contra el orden público. En caso de que así sucedieran podría negar su permiso o suspenderlos (Dublán y Lozano, tomo VIII, 1877: 764).

Así, actos públicos como las peregrinaciones a espacios distantes, procesiones hechas fuera de los templos, en los atrios o calles, danzas en honor a los santos, tañidos de campanas (los cuales fueron expresamente moderados por la ley de 1860) (Dublán y Lozano, tomo VIII, 1877: 765) y pirotecnia arrojada con motivo de alguna fiesta religiosa caían dentro de las manifestaciones públicas que el Estado liberal se arrogaba como competencia que debían regular las autoridades civiles en aras de hacerse del control del espacio público. Aunque la ley daba poder al Estado sobre éste, todavía no

representaba un problema para la población y sus prácticas religiosas en la medida en que la ley no las prohibía tajantemente.

No obstante, no pasó mucho tiempo para que el gobierno liberal radicalizara su posición. Las Leyes de Reforma, como las dos referidas, fueron expedidas desde el puerto de Veracruz y en el marco de la guerra civil de 1858-1861, cuando los liberales todavía no aseguraban su triunfo sobre los conservadores, pero una vez vencidos éstos en la arena militar y reestablecido el gobierno liberal, con Juárez a la cabeza, en la ciudad de México, éste se dio a la tarea de emitir nuevas disposiciones en 1861 y 1862 que indican un cambio en la posición moderada asumida en las disposiciones anteriores. El 6 de septiembre de 1861 exhortó a los párrocos para que evitaran que los actos religiosos realizados públicamente llamaran la atención de los transeúntes, quienes se distraían con ellos. En realidad, la medida era una invitación para que los actos quedaran confinados de preferencia al interior de los templos, pues la disposición indicaba que los actos de culto externo contrariaban a la ley del 4 de diciembre de 1860, situación que no era así, pues ésta definía una moderación del culto público, no una prohibición (Vera, 1893: 88-89).

Mucho más patente es la radicalización juarista en el decreto del 8 de diciembre de 1862 en el cual indicaba que la ley sobre libertad de cultos "circunscribió al recinto de los templos la libertad de las funciones sacerdotales, y de todos los actos públicos religiosos". La ley, según este decreto, "garantizaba la publicidad de los actos religiosos en los templos destinados a su práctica y ejercicio" con el fin de evitar que, si eran realizados fuera de los templos, dieran pie a que la población se distrajera con ellos (Vera, 1893: 91-92). Por segunda vez, el gobierno juarista hacía una interpretación de la ley sobre libertad de cultos que no reflejaba lo enunciado en 1860, sino los deseos de Juárez por confinar a la privacidad los actos de culto público.

Finalmente, el mismo 8 de diciembre, con motivo de la fiesta de la Inmaculada Concepción de María, realizada en la capital con repiques de campanas, el presidente Juárez ordenó que, por ningún motivo, se concediera licencia para esta clase de repiques (Vera, 1893: 92-93). Seguramente justificaba su proceder en una disposición que había emitido anteriormente, el 16 de enero de 1861, en la cual había suspendido las procesiones públicas y

solemnes hechas en la capital con el sagrado viático (cuando había un moribundo) y prohibido el uso de las campanas, limitando su uso a los toques de alba, mediodía, oraciones de la noche y los puramente necesarios para llamar a la feligresía a los oficios religiosos, pero no a los que anunciaran las festividades (Alfaro, 1863: 21). En conjunto, las disposiciones del presidente revelan la mutación de un Juárez que pasó de la permisividad y tolerancia de los actos religiosos públicos a la prohibición y deseos de confinarlos al ámbito de lo privado.

En este sentido, Juárez sentó el gesto que su sucesor, Lerdo de Tejada, habría de concretar: el de la radicalización con respecto a la religiosidad pública. Primero, el 25 de septiembre de 1873 y, más tarde, el 14 de diciembre de 1874, Lerdo de Tejada expidió dos decretos a través de los cuales incorporó las Leyes de Reforma a la Constitución federal de 1857 y emitió la ley orgánica que ratificaba la independencia entre sí del Estado y la Iglesia y la tolerancia de cultos, sin preferencia por alguno en particular, por lo que las autoridades civiles tenían prohibido tomar parte en las funciones religiosas como representantes del Estado. También se siguió insistiendo en la necesidad de moderar los tañidos de campanas, restringiéndolos al llamado para los oficios religiosos (Vera, 1893: 117-133; Dublán y Lozano, tomo XII, 1882: 502-504; 683-688).

Dos puntos fueron particularmente novedosos en las disposiciones lerdistas: por un lado, el poder civil dejó de otorgar su reconocimiento a las festividades religiosas y se limitó a conmemorar fiestas de carácter cívico. El calendario festivo fijado por Juárez perdió sentido, en la parte religiosa, con las nuevas disposiciones. Por otro lado, las nuevas disposiciones terminaron por prohibir los actos de culto público, restringiéndolos al interior de los templos (como ya se había señalado el 13 de mayo de 1873) (Vera, 1893: 116-117; Dublán y Lozano, tomo XII, 1882: 683-688). En lo subsecuente, ningún permiso emitido por las autoridades civiles tendría valor para dar cabida a los actos de culto público; ninguna negociación de por medio, como las toleradas por la ley de 1860, podría pasar por encima de la normatividad de 1874 que cristalizó la normatividad juarista de 1862.

En términos ideales, las peregrinaciones y las procesiones con imágenes religiosas hechas fuera de los templos, las danzas realizadas en los atrios de los templos, o los repiques que anunciaban las festividades religiosas dejarían de materializarse en los espacios públicos. El sueño liberal de modernizar al país implicaba sacrificar la religiosidad de la población mexicana de entonces y de evitar todo punto de entendimiento con los gestos de las feligresías que se articulaban en torno a estas manifestaciones y revelaban su *ethos* religioso. En su lugar, el liberalismo apostó por la reforma de una religiosidad que asociaba con la tradición, el fanatismo, la distracción y la desestabilización del orden público, así como con el derroche que no se avenía con el racionalismo económico pugnado por la visión liberal.

La incorporación de las Leyes de Reforma a la Constitución federal trajo consigo que dejaran de ser vistas como una suerte de legislación complementaria a la Carta Magna para ser concebidas con igual rango a las disposiciones contenidas en ésta y, por ende, que su alcance se extendiera a lo largo y ancho del país. Una vez que la Constitución de 1857 fue reemplazada por la de 1917, las Leyes de Reforma perdieron, en apariencia, su vigencia. Se dice que aparentemente, en la medida en que la nueva constitución, emanada con la Revolución Mexicana, recuperó varios de los planteamientos esbozados por el liberalismo y que hicieron de la religiosidad católica pública objeto de su atención.

Elevadas a rango federal, los sucesores de Lerdo de Tejada, como Porfirio Díaz, tuvieron que gobernar con ellas. Aunque la historiografía advierte que con el Porfiriato se inició una conciliación entre el Estado y la Iglesia, lo que implicó que las Leyes de Reforma no siempre se cumplieran al pie de la letra, lo cierto es que, a nivel local, las autoridades civiles estaban obligadas a guardarlas y hacerlas guardar.

## La huella liberal en el mundo rural

El orden liberal definido con la normatividad evidentemente afectó al mundo rural, apegado a los actos de religiosidad pública ahora cuestionados, sin considerarse el valor que éstos tenían para quienes los reproducían. Dejemos asentado que sin duda tenían un valor nodal para la población, lo que

explica los diversos gestos que manifestaron ante la normatividad. Por esta razón, la trama rabasiana se materializó en diversos entornos locales y las poblaciones trataron de negociar la supervivencia de sus fiestas religiosas con el protocolo conocido.

No dudaron en acudir con los presidentes municipales para obtener los permisos correspondientes que, a partir de 1874, quedaban cancelados como una posibilidad para realizar procesiones con las imágenes religiosas, tirar cohetes y tañer las campanas para anunciar las festividades; tampoco dudaron en saltarse a veces la autoridad de éste para acudir con los jefes políticos, autoridades de mayor rango que los alcaldes municipales, y conseguir mejor de estos la autorización. Tampoco vacilaron en pagar las multas a las que se podían hacer acreedores por infringir las Leyes de Reforma o sobornar a las autoridades civiles para conseguir un permiso que éstas ya no podían otorgar. Cuando estas opciones quedaban agotadas, dejaban las negociaciones para pasar al abierto quebranto y realizar sus fiestas sin contar con ningún permiso de por medio. A veces, sencillamente, no negociaban y realizaban las festividades públicas ignorando a las autoridades y a la normatividad. El caleidoscopio de gestos no deja lugar a dudas: la fiesta religiosa pública importaba y demasiado para buscar los medios que hicieran posible su realización, a pesar de las trabas impuestas por el orden liberal vigente.[7]

Pero los actos de la población consideraron otras opciones que configuraron la invención de gestos para vivir la religiosidad pública, sin contraponerse con las Leyes de Reforma. El ejemplo recuperado por González Reyes para Amecameca y la resolución tomada por las autoridades del arzobispado de México en 1877 será mi punto de partida, pues corresponde al primero de los tres casos que se han podido identificar para el Estado de México sobre una iniciativa que seguramente se replicó en otros espacios de la entidad, de los cuales pudiera quedar constancia escrita, aunque no necesariamente siempre pudo suceder así.

Cubrir las imágenes religiosas con el propósito de no contrariar la normatividad vigente y posibilitar su salida en procesión, fuera de los templos,

[7] A estas acciones emprendidas por la población y las autoridades locales ante la normatividad liberal les he seguido la pista en otros trabajos (Enríquez 2022a; Enríquez, 2022b).

como se hacía antes de la instauración del orden liberal, fue una solución que se registró en Amecameca en 1877, en Almoloya en 1892 y en Jiquipilco en 1901. Conviene revisar a detalle cada noticia reportada para estas parroquias y municipalidades inmersas en el ámbito rural del Estado de México.

*Amecameca (1877)*

Con motivo de una queja presentada por uno de los curas párrocos de la vicaría foránea de Amecameca, el 4 de mayo de 1877 el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, remitió una circular para dar solución a los problemas denunciados por el cura. ¿En qué consistían estos y cómo les dio solución la mitra de México? A juicio del denunciante, los indígenas cometían muchos abusos en las fiestas que realizaban en sus pueblos. Tales abusos consistían en que se hacían "danzas de jóvenes de ambos sexos dentro de la iglesia, estando expuesto el Santísimo Sacramento", que los danzantes mantenían "cubiertas las caras con máscaras o disfraces", que los indígenas disparaban "pedreros dentro del sagrado recinto", es decir, pequeños cañones que se retacaban de pólvora y, finalmente, que llevaban "en procesión las imágenes con cruz alta y ciriales". El cura pedía el remedio para estos problemas que contrariaban el orden definido por la Iglesia en cuanto a la realización de las fiestas (Vera, 1887: 407).

Con el propósito de atender la denuncia y darle solución, el caso fue turnado al promotor fiscal de la curia, quien solicitó más noticias al vicario foráneo de Amecameca para determinar la resolución del asunto. Éste ofreció un panorama menos alarmante que el planteado por el cura, pues señaló que, en realidad, "en todos los pueblos de ese rumbo y aún en la capital del estado [Toluca], se toleran las danzas, que no se hacen estando descubierto el Santísimo". Indicaba además que las máscaras eran más bien "unos lienzos con que se cubren toda la cabeza los directores de las danzas", que "los disparos de los pedreros y las cámaras se hacen en el cementerio y son una costumbre general, y que al conducir las imágenes al templo en que ha de verificarse la función, la acompañan con luces, pero sin cruz alta y ciriales" (Vera, 1887: 407).

Por otro lado, el vicario precisó que las danzas y fuegos artificiales estaban "prohibidos dentro del recinto de las iglesias" desde el Tercer Concilio Provincial Mexicano, sínodo celebrado en 1585, y que, con más razón, se evitaba su presencia cuando estaba el Santísimo expuesto en la iglesia, siempre que esto pudiera hacerse con prudencia y sin escándalo, pues, en caso contrario, se cubría antes al Santísimo (Vera, 1887: 407).

Finalmente, con estos elementos puestos a consideración del promotor fiscal, éste añadió a las palabras emitidas por el vicario foráneo de Amecameca que, aunque por regla, el obispo estaba facultado para prohibir los cohetes y el disparo de cámaras y pedreros en las iglesias, en el país era "una costumbre antigua solemnizar así las funciones de la Iglesia" por lo cual se toleraba su presencia en las plazas y en los cementerios, no obstante, se procuraba que no se dispararan "a la puerta misma de la iglesia para evitar la distracción y el peligro" (Vera, 1887: 407-408). Las autoridades eclesiásticas reconocían así el peso que tenía el protocolo festivo y ciertas prácticas reproducidas por la feligresía en la religiosidad de la población por lo que evitaron chocar de frente con ésta.

De especial interés para estas líneas es lo que concierne al caso de las procesiones con imágenes religiosas. El promotor fiscal advirtió que, como sucedía con la pirotecnia, las procesiones estaban bajo la observancia de la Iglesia y solamente podían hacerse con la licencia del obispo, de acuerdo con lo estipulado por el concilio de Trento (1563). También advertía que las procesiones no podían hacerse con cruz alta y ciriales, con lo que daba por resuelta la cuestión en este aspecto (Vera, 1887: 408).

La resolución a las dudas externadas por el cura de la vicaría foránea de Amecameca revelan el uso de las disposiciones contenidas en los concilios de Trento y el Tercero Provincial Mexicano como marcos normativos para atender dichas dudas, sin embargo, la legislación civil vigente hizo otro tanto, pues la normatividad liberal afectaba ahora la dinámica de la religiosidad de la población, particularmente la recientemente promulgada ley del 14 de diciembre de 1874 que prohibía los actos de culto público, como las procesiones y la exposición de las imágenes que formaban parte de éstas. En este

sentido, no fue casual que el promotor señala que, en lo concerniente a las procesiones:

> Convendría que para llevar las imágenes de un templo a otro, supuesta la prohibición de procesiones y actos externos del culto para no ponerse en oposición con las autoridades civiles, se lleven cubiertas y con sólo el acompañamiento de un eclesiástico o por lo menos del mayordomo de la cofradía o encargado del templo y sin luces ni otro aparato (Vera, 1887: 408, cursivas mías).

La solución sugerida por el promotor fiscal encontraba un punto intermedio para arriesgarse a continuar con las procesiones públicas, pero sin contravenir el orden definido por la legislación liberal y sostenido por las autoridades civiles. La propuesta del fiscal planteaba así que las procesiones continuaran siempre y cuando se cubrieran las imágenes católicas por las cuales se realizaban, con el propósito de evitar cualquier eventual inconformidad o queja por parte de las autoridades civiles.

Si la legislación prohibía los actos religiosos que incluían la exposición pública de imágenes, cubrirlas parecía constituir la solución idónea: no había propiamente una exhibición de las imágenes y con esto se evitaba que se les viera como móvil de distracciones por parte de los transeúntes. Por otro lado, la reducción de las personas que tomaban parte en las procesiones (solamente un eclesiástico y un mayordomo o el encargado del templo) y del aparato festivo que les daba lucimiento evidentemente buscaban redondear la propuesta en aras de evitar cualquier problema con el orden civil. Entre menos ostentosas y menos llamativas fueran ante los espectadores la discreción definida por el liberalismo podría acaso tolerarlas.

El promotor fiscal finalizaba su parecer señalando que las precauciones formuladas debían recomendarse a los señores curas de la vicaría donde se había suscitado la duda, pues, advertía, no era posible "extirpar de un golpe esas inveteradas costumbres propias de nuestro país que han sido hasta ahora toleradas, para evitar disgustos graves en los pueblos de indígenas que son tan apegados a sus usos y costumbres" (Vera, 1887: 408).

El punto de vista del promotor fiscal de la mitra de México fue del parecer del arzobispo, "por ser tan prudente y oportuno en las actuales circunstancias", por lo que dispuso la emisión de la circular referida el 4 de mayo de 1877, a través de la cual se comunicaba la resolución tomaba a cada una de las dudas planteadas por el denunciante. La circular se remitió a los párrocos de la vicaría foránea de Amecameca (véase imagen 3),[8] a quienes se les recomendaba además el traslado de su contenido al libro de providencias diocesanas para que la tuvieran a la vista y obraran conforme a ella en las situaciones que ameritaran su consulta (Vera, 1887: 408).

Este testimonio referido por González Reyes en su investigación sobre los santos cubiertos es conocido gracias a que Fortino Hipólito Vera lo reprodujo en su *Colección de documentos eclesiásticos de México: o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana,* editada en 1887. Evidentemente Vera conoció el asunto de forma directa, pues se desempeñó como cura y vicario foráneo de Amecameca entre 1871 y 1890, es decir, fue él el vicario consultado por el promotor fiscal del arzobispado de México, por lo que conocía la religiosidad pública que se experimentaba en el entorno rural, como era el que integraba a las parroquias de la vicaría foránea de Amecameca, y sabía las dificultades que tanto las autoridades eclesiásticas como civiles enfrentaban para variar la religiosidad de la población indígena.

El caso documentado por Vera es aún más significativo, pues, como se advierte, sentó un precedente ideado y avalado por las autoridades arzobispales para conducirse cuando hubiera necesidad de que los párrocos y sus feligresías tuvieran que sacar a las imágenes religiosas en procesión. La cuestión registrada en la jurisdicción de Amecameca en 1877 propició que las autoridades eclesiásticas moldearan un gesto que, es posible plantear, se replicó para otros espacios alternos a la vicaría foránea de Amecameca donde la situación ameritó retomar la experiencia de esta jurisdicción. Esta hipótesis es posible contrastarla con el caso registrado en la parroquia de Almoloya en 1892.

[8] Para 1880, según Hipólito Vera (1981), integraban la vicaría foránea de Amecameca las parroquias de Amecameca, Ayapango, Ayotzingo, Cuautzingo, Juchitepec, Temamatla, Tenango Tepopula, Tlalmanalco (en el Estado de México), Atlatlahucan, Tlalnepantla Cuautenco, Totolapan, Yecapixtla (en Morelos) y Milpa Alta (en el Distrito Federal) (véase imagen 3).

*Almoloya (1892)*

No habría que descartar la posibilidad de que la medida tomada en 1877 para hacer viable la permanencia de las peregrinaciones y procesiones con las imágenes, ahora cubiertas, fuera recuperada por los curas de otras parroquias o que, al menos, haya cruzado por su mente la misma solución para buscar el equilibrio entre el cumplimiento de la normatividad civil y el deseo de activar el culto a las imágenes religiosas, lo que podía implicar su traslado de un espacio a otro y la consecuente apropiación del espacio público, que el orden liberal demandaba para sí.

En este tenor, en la parroquia de Almoloya, identificada civilmente como Almoloya de Juárez, tuvo lugar en 1892 otro caso que propició que las autoridades eclesiásticas locales y arzobispales se condujeran como se sugirió en 1877 en Amecameca. En Almoloya se veneraba desde inicios del siglo XIX a la Inmaculada Concepción de María, la cual para 1892 ya disponía de un templo propio situado en un ojo de agua que, de hecho, daba nombre a la población (Almoloya se traduce como "lugar donde mana el agua"). La capilla, elevada a rango de santuario desde 1881 por el arzobispo de México,[9] se encontraba en las inmediaciones del centro de Almoloya y era venerada por la población local, en primera instancia (véase imagen 3).

Su devoción era tal que, para 1892, se acudió a ella en un contexto marcado por la sequía. El 13 de mayo de dicho año, Maclovio E. Ramírez, cura párroco de Almoloya dirigió una petición al arzobispo de México, Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera, para solicitar el permiso para hacerle a dicha imagen "que se venera en la capilla del Ojo del Agua" un solemne novenario en el templo parroquial de Almoloya con motivo de la consternación en la cual se encontraba todo el pueblo por la falta de lluvias para sus campos de cultivo. El cura párroco daba cuenta al arzobispado que la población estaba además aterrorizada "con la perspectiva de hambre que sobrevendrá, si este año, como los anteriores, se pierden las labores de los campos".[10]

[9] Archivo Histórico Municipal de Almoloya de Juárez (AHMAJ), Alcaldía, Ordenanza Municipal, sin clasificar, 1828; Archivo Histórico Parroquial de San José Almoloya de Juárez (AHPSJAJ), "Almoloya de Juárez. Los vecinos sobre que se declare Santuario de la Inmaculada Concepción a la capilla del Ojo de Agua".

[10] Esta noticia se encuentra en el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHEM), Fondo Episcopal, Sección Arzobispal Parroquias, Caja 8, exp. 73. Todas las menciones que se hacen a este caso en los siguientes párrafos proceden de este documento.

Como la feligresía de Almoloya estaba "volviendo sus ojos a María", "a quien ha profesado en todo tiempo singularísima fe y amor", el párroco hizo la petición referida de trasladar la imagen de su capilla a la parroquia para realizarle un novenario con el propósito de solicitar su mediación en aras de "alcanzar el remedio de los males que nos afligen".

Un aspecto por demás interesante es que Ramírez indicaba a la mitra que para trasladar a la imagen mariana de un espacio a otro se haría "*de la manera adecuada a las circunstancias actuales*, es decir, *velada con un lienzo y no en procesión*, como en mejores días" (cursivas mías). Este gesto solamente es comprensible a la luz de la normatividad liberal que, a partir de 1874, prohibía los actos de culto externo, lo que obligaba a las autoridades eclesiásticas y a las feligresías a buscar estrategias para mantener su religiosidad pública, sin enfrentarse con el orden normativo vigente. Nuevamente se advierte que cubrir a la imagen con lienzos fue considerada como la solución a la incompatibilidad de visiones que el poder civil y el eclesiástico habían definido en el terreno de la religiosidad de la población de a pie.

El párroco Ramírez no podía soslayar las "circunstancias actuales" en que se encontraba dicha religiosidad, por lo cual formuló la propuesta en unos términos que mucho recuerdan al parecer que en 1877 había hecho el promotor fiscal del arzobispado de México, pues no solamente sugería el encubrimiento de la imagen, sino que el traslado se hiciera sin procesión, es decir, sin contar con un vistoso aparato compuesto por pirotecnia y acompañamiento de gente que provocara un acto llamativo y ruidoso.

Con esta medida, evidentemente Ramírez deseaba evitar el reproche de las autoridades civiles por desacatar las Leyes de Reforma y hacerse acreedor a una sanción por haber propiciado un acto que, desde la óptica de la religiosidad, buscaba un bien mayor y colectivo para la población de Almoloya. El traslado de la imagen se haría sin procesión, "como en sus mejores días", palabras que acusan el lamento del párroco por saber que la religiosidad perdía con la ausencia de ésta el lucimiento que tenía en el pasado.

La comunicación que el párroco de Almoloya remitió al arzobispado se debía a que, como lo enunciaba Ramírez, el traslado de la imagen de su santuario a la parroquia no podía realizarse si no se contaba con el permiso

del arzobispo, "supuesto un decreto aún vigente en este lugar de su ilustre predecesor [el arzobispo Labastida] quien prohibió saliese de su templo la venerada imagen sin su permiso superior". En estas circunstancias, Ramírez solicitaba el permiso para sacar a la Inmaculada de su santuario y concediese "a este afligido pueblo la gracia que desea, lo que redundará en provecho suyo y alabanza de María". La comunicación remitida a la mitra tuvo respuesta días más tarde, el 16 de mayo, contándose con la aprobación del arzobispo a la solicitud hecha por Ramírez.

El caso de Almoloya registra nuevamente el encubrimiento de las imágenes religiosas ante su salida pública como un gesto definido por las autoridades eclesiásticas, esta vez locales (el párroco Ramírez), pero aprobado por las del arzobispado de México, las cuales es posible que tuvieran en mente los acuerdos de 1877 aprobados para Amecameca y terminaran por dar su consentimiento a la petición del párroco de Almoloya para que sacara la imagen mariana en los términos propuestos por el cura.

Por otro lado, esta vez el caso permite conocer, a través de Ramírez, el valor que para la feligresía local tenían las imágenes religiosas. Su poder como agentes mediadores para paliar los temores y problemas que colectivamente la población tenía se activaba en contextos críticos, como ocurrió con la sequía de 1892. La solicitud del párroco, que hacía suyas las demandas de su feligresía, revela las facultades que la población de Almoloya le atribuía a la imagen de la Inmaculada Concepción del santuario del Ojo de Agua para otorgar aguas pluviales. Esta relación con las lluvias ciertamente tenía su origen en el espacio acuático en el cual se había fundado la capilla convertida en santuario. Si para sacarla y llevarla al templo parroquial era necesario cubrirla para lograr el propósito, el párroco y la feligresía habrían de moldear un gesto ya conocido y que se replicaría en otros espacios más.

### *Jiquipilco (1901)*

El 6 de junio de 1901 el presidente municipal de Jiquipilco, A. Bernal, remitió una circular dirigida a los alcaldes auxiliares de Santa María Nativitas, San Bartolo Oxtotitlán y San Felipe y Santiago, pueblos sujetos a la municipalidad de Jiquipilco e inmediatos a la cabecera de esta jurisdicción civil

(véase imagen 3). A través de dicha circular, prevenía a los auxiliares para que advirtiera "a los fiscales de sus respectivos pueblos que *si llegaren a traer sus imágenes a esta cabecera como tienen de costumbre que procuren traerlos* (sic) *cubiertos y sin música ni cohetes*" (cursivas mías). La circular precisaba además que aquel "que infringiere esta disposición se le impondrá una multa de cinco pesos". Para dejar constancia de que los alcaldes auxiliares estaban enterados, se les pidió que firmaran de enterados la circular que se les remitía.[11]

La circular constituye un ejemplo más de la documentación y, sobre todo, de las medidas y estrategias que tuvieron que tomar las autoridades para buscar el punto medio entre el cumplimiento de la normatividad liberal y evitar enfrentarse frontalmente con las prácticas religiosas públicas que formaban parte de la vida cotidiana de la población. El caso registrado para Jiquipilco es todavía más significativo, pues, en esta ocasión, además de revelar como otra vez se pensó en el cubrimiento de las imágenes de los santos como la solución para dar gusto tanto al orden liberal como a la religiosidad de la población, sin desacatar al primero, atisba la participación que tuvieron las autoridades civiles en la reconfiguración de las prácticas religiosas públicas, tal como lo hizo la Iglesia y sus representantes locales.

Las razones que guiaron a uno y otro tipo de autoridades podían ser coincidentes en algún sentido y en otro no tanto. Me explico. Mientras las eclesiásticas esperaban que las prácticas religiosas pudieran conservar parte de su vigor, a pesar del confinamiento en el cual quedaban dentro del orden configurado por el liberalismo; las autoridades civiles estaban comprometidas a guardar y hacer guardar dicho orden, lo que equivalía a garantizar el cumplimiento de las Leyes de Reforma. En caso de no hacerlo, su autoridad quedaba burlada y podían hacerse acreedores a sanciones. La multa de cinco pesos establecida por Bernal a quienes infringieran su disposición también podía alcanzar a los alcaldes auxiliares de los pueblos sujetos a su autoridad.

Pero no debe descartarse que, aunque eran agentes del orden liberal, las autoridades civiles locales estaban inmersas en un ámbito que no les era ajeno. Sabían del peso que tenía la religión católica en sus demarcaciones, te-

[11] Archivo Histórico Municipal de Jiquipilco (AHMJ), Presidencia, vol. 19, exp. 7, f. 8.

nían noción de los actos de culto público y reconocían que era difícil mutar el orden tradicional, como también lo sabían los párrocos.

Asimismo, las autoridades civiles participaban en numerosas ocasiones del credo católico y esto es un aspecto que permite entender su inmersión en una doble lealtad: políticamente estaban adscritas al orden liberal sostenido por el Estado, pero a nivel confesional, formaban parte de la feligresía católica, pues eran parte de la colectividad que gobernaban. Este fenómeno da pie a considerar sus acciones en materia religiosa. Su doble lealtad los orillaba a actuar en la búsqueda de un punto medio que les permitiera conservar su posición política como custodios del orden liberal, ante las autoridades superiores a quienes les debían cuentas[12] y ante la población, y, simultáneamente, que les diera la posibilidad de conducirse con prudencia, ante el arraigo de las prácticas religiosas que sabían existían entre la población que regían, por las cuales podían sentir afinidad.

Estos aspectos se advierten en el parecer considerado por Bernal para dar solución al paso de las imágenes que se trasladaban de las capillas de los pueblos sujetos a la parroquia de Jiquipilco al templo parroquial de ésta. Inevitablemente su traslado implicaba hacerlo de forma pública, y esto iba en contra de las Leyes de Reforma. Como seguramente sabía que erradicar estas prácticas era un asunto complicado, y quizá no deseando tener mayores problemas con la población de las localidades, el alcalde municipal encontró la solución en una iniciativa que ya se había propuesto en Amecameca en 1877 y en Almoloya en 1892: cubrir a las imágenes y, además, evitar que se les llevara acompañadas con música y cohetes, es decir, sin necesidad de que la traslación fuera llamativa. Como en los casos anteriores, se pensó en un escenario marcado por la discreción y el sigilo que, incluso, podía contribuir a que las prácticas religiosas no encontraran oposición por parte de eventuales inconformes que pudieran percatarse de su realización o saber de ellas por el ruido causado por el gentío, la pirotecnia o la música.

No es posible afirmar que el alcalde municipal de Jiquipilco conociera los antecedentes de 1877 y 1892, o la resolución tomada por la mitra de México en el primer año, pero es evidente que los paralelismos en las medidas

[12] Como los jefes políticos, el gobernador o el presidente de la República.

propuestas por las autoridades eclesiásticas y civiles indica que ambas pensaron en las bondades que tenía la solución planteada para dar continuidad a una religiosidad que, aunque fuera menos pública, sabían que era difícil de erradicar. El punto era evitar a toda costa la contravención al orden civil y posibilitar que la población devota pudiera realizar sus actos de culto, sin desacatar dicho orden o enfrentarse con las autoridades, evitándoles a éstas que el problema escalara y se intensificara.

No puede descartarse que Bernal participara del credo católico; al menos era consciente de esta realidad entre la población que gobernaba y la conocía bien. No es fortuito que supiera que el culto religioso de las poblaciones que formaban parte de Jiquipilco, donde había presencia de indígenas otomíes, se sostenía gracias a los fiscales, quienes tenían entre sus responsabilidades, además de organizar los ciclos festivos, participar en los de las otras poblaciones, llevando las imágenes de los santos de sus pueblos en calidad de visitantes, sobre todo si la fiesta era la de la parroquia a la cual pertenecían, es decir, la de Jiquipilco. Esta situación ciertamente fue la que dio origen a la circular de 1901, emitida el 6 de junio, es decir, en fechas cercanas a la fiesta patronal de Jiquipilco, dedicada a san Juan Bautista (realizada el 24 de junio).

Es factible plantear que el presidente municipal, sabedor de la cercanía de la fiesta patronal de Jiquipilco y de que los pueblos de la parroquia tomarían parte en ésta y acudirían los fiscales con sus imágenes, como era costumbre, se dio a la tarea de tomar disposiciones para evitar que las procesiones con dichas imágenes constituyeran un motivo para infringir las Leyes de Reforma, desacreditaran su autoridad como garante del orden liberal y dieran pie a malos entendidos y habladurías que comprometieran su posición política. En su lugar, permitió el traslado de las imágenes, pero con algunas restricciones que permitieran que los puntos de vista encontrados (la exposición de las imágenes frente a la discreción de éstas) no entraran en conflicto.

## Consideraciones finales: liberalismo y religiosidad popular

Las experiencias locales registradas en Amecameca, Almoloya y Jiquipilco, en tres momentos distintos, pero inmersos en el periodo de vigencia de la normatividad liberal, ofrecen un atisbo pertinente para esclarecer, de forma consistente, el origen de un gesto que actualmente es posible identificar en las prácticas religiosas de algunas poblaciones del Estado de México. Por tanto, se convierten en experiencias que vale la pena tener presentes para considerar la impronta que el liberalismo y las Leyes de Reforma imprimieron en la reconfiguración de la religiosidad pública de finales del siglo XIX.

El encubrimiento de las imágenes que actualmente se registra en algunos espacios puede deber mucho a la situación que se ha explorado en estas líneas. Mientras en algunas poblaciones, el gesto ideado por las autoridades eclesiásticas y civiles, y reproducido por las feligresías que deseaban conservar hasta donde fuera posible su religiosidad externa, desapareció cuando las circunstancias restrictivas impuestas por el liberalismo perdieron fuerza y vigencia, en otras pudo subsistir en la forma, no necesariamente en el significado que hoy la población que lo realiza le otorga. El gesto ideado para sortear la disciplina liberal se integró a la plástica religiosidad de la población de a pie, como uno más de los diversos gestos que han marcado el devenir del fenómeno religioso presente en el mundo rural.

El acercamiento realizado en este capítulo invita a considerar la necesidad de tener más presentes las contribuciones que el liberalismo, la secularización, la disputa por el espacio público por parte del Estado liberal y las respuestas de la Iglesia, la población de a pie y aun las autoridades civiles locales ante estos cambios promovidos por el poder civil hicieron en la reconfiguración del fenómeno religioso de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.

Aunque aquí solamente se han podido documentar tres casos locales que remiten al encubrimiento de las imágenes religiosas no puede soslayarse que la existencia de este gesto ideado por las autoridades y la población pudo registrarse en más entornos locales del arzobispado y del Estado de México y en más años a los aquí recuperados. Mucho falta por recuperar este tipo de indicios en los archivos locales, sin perder de vista que, a pesar de su

existencia, los archivos tampoco logran recuperar la totalidad de la realidad pretérita, sino a veces solamente algunos aspectos.[13] Piénsese en la posibilidad de que, sin necesidad de consultar al alcalde municipal o al párroco, la población y los fiscales en contubernio con los alcaldes auxiliares pudieron replicar el gesto conocido para salirse con la suya y sacar al santo de la iglesia, pero cubierto. El liberalismo propició la aparición de un gesto en la religiosidad de la población que se integró en su vida cotidiana. Las circunstancias lo hacían estimable.

El interés por hacer este gesto en aras de mantener en lo posible el protocolo festivo conocido, con la característica salida de imágenes religiosas fuera de los templos para apropiarse del espacio, es innegable. De ahí que el párroco de Almoloya, el promotor fiscal del arzobispado de México o el presidente municipal de Jiquipilco, tuvieran que pensar en una medida para conciliar la norma con la práctica, y encontraran en el encubrimiento de las imágenes religiosas la respuesta que estaban buscando. Con sus disposiciones encontramos un interés por darle salida a las inquietudes de la población mayoritaria que era partidaria de la salida de las imágenes de sus templos.

La medida revela otro aspecto no menos importante: la búsqueda de la ambigüedad que podía ofrecer la normatividad liberal vigente para acatar la legislación, pero al mismo tiempo desacatarla, sin hacerlo abiertamente. En la práctica al cubrir las imágenes religiosas, no se contrariaba lo estipulado en la norma, pues, aunque se sacaba a las imágenes de los templos, no se les exhibía de forma pública y notoria. Que en las situaciones abordadas aquí se planteara su salida sin procesión, sin pirotecnia y sin música y con la asistencia de unas cuantas personas, indica que podía prescindirse de estos aspectos, pero no de la imagen misma. La ausencia de estos aspectos hacía más factible que el acto alcanzara éxito, al lograrse la moderación concebida por la visión liberal y que evitara toda distracción o exposición vistosa de los

[13] El ejemplo más notable lo ofrecen las poblaciones vecinas a Jiquipilco y que, como esta municipalidad, formaban parte del distrito de Ixtlahuaca. Luego de revisar los archivos históricos municipales de Ixtlahuaca, Atlacomulco, Jocotitlán, Jiquipilco, San Felipe del Progreso, Temascalcingo, El Oro y San Bartolomé Morelos, que en distintos momentos integraron dicho espacio distrital, únicamente encontré el encubrimiento de las imágenes religiosas para 1901 en Jiquipilco. ¿Quiere esto decir que solamente en este año se registró este gesto? Afirmarlo implica concebir, ingenuamente, al archivo como una suerte de fotografía que capta la totalidad de la realidad (ni siquiera el documento fotográfico lo hace), sin considerar que a la documentación generada por el poder se le escapan realidades cotidianas que no siempre requirieron su intervención o registro documental. La apreciación da cabida a la imaginación, tan necesaria para la labor de los historiadores.

símbolos católicos. La ambigüedad de la norma posibilitó la ficticia salida del caballo de Santiago, sin el santo; también hizo plausible la salida de los santos, pero cubiertos, reportada por las fuentes documentales.

Finalmente, al explorar la impronta liberal a partir del encubrimiento de las imágenes, en un mundo rural habitado por una notable cifra de población indígena, donde las labores agrícolas definían un eje económico importante y las imágenes religiosas ocupaban un lugar central, situación que difícilmente pasaba desapercibida por las autoridades locales que gobernaban a la población de esta espacialidad, un aspecto sale a relucir: la autoría del gesto. Conocido hoy porque es realizado por la población que sostiene el mundo festivo, no puede soslayarse que, en el pasado, fue concebido y reproducido por distintos sectores de la población: los curas, las autoridades civiles o la población de a pie.

Los casos referidos indican que el autor del gesto no siempre fue el mismo y que párrocos, alcaldes municipales y feligreses, o población de a pie, participaron de su concepción o reproducción, estando de acuerdo con su realización. La existencia de una población interesada en mantener la salida de las imágenes, y compuesta por personajes como los referidos abona en la idea de la existencia de una *religiosidad popular* al finalizar el siglo XIX, concepto sobre el cual ya he reflexionado en otros momentos por lo cual aquí me limito a decir que remite a las prácticas y gestos realizados, promovidos y consumidos por la mayoría de las sociedades locales. Si la religiosidad popular remite a prácticas que gozaron de popularidad,[14] puede afirmarse que las procesiones con imágenes religiosas lo fueron, de ahí que la población devota, pero también los curas párrocos y hasta las autoridades civiles hicieran esfuerzos por garantizar su supervivencia acudiendo a un gesto que, con el tiempo, también pudo volverse popular y ser asimilado, aceptado y reproducido en distintas latitudes. La legislación liberal contribuyó en la definición de un gesto cultural.

[14] El concepto de religiosidad popular entendido desde estos términos, a partir de un enfoque charteriano, lo he desarrollado y sostenido con diversos ejemplos en otras investigaciones previas (véase Enríquez, 2023; Enríquez 2022a; Enríquez 2021a; Enríquez 2021b; Enríquez 2019).




Imagen 3. Mapa con las poblaciones donde se registró el encubrimiento de imágenes religiosas a raíz de la implantación de las Leyes de Reforma en el Estado de México. Mapa hecho por el autor con base en las fuentes referidas en este capítulo

## Referencias

Alfaro y Piña, Luis (1863), *Relación descriptiva de la fundación, dedicación, etc. de las iglesias y conventos de México, con una reseña de la variación que han sufrido durante el gobierno de D. Benito Juárez,* México, Tipografía de M. Villanueva.

Bautista García, Cecilia Adriana (2012), *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910,* México, El Colegio de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

*Código de la Reforma o colección de leyes, decretos y supremas órdenes, expedidas desde 1856 hasta 1861* (1861), México, Imprenta Literaria.

Croce, Benedetto (1953), *Teoría e historia de la historiografía,* Argentina, Ediciones Imán.

Díaz Patiño, Gabriela (2016), *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional (1848-1908),* México, El Colegio de México.

Dublán, Manuel y José María Lozano (1877), *Legislación Mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República, ordenadas por los licenciados…,* tomo VIII, México, Imprenta del Comercio de Dublán y Chávez, a cargo de M. Lara (hijo).

Dublán, Manuel y José María Lozano (1882), *Legislación Mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República, ordenadas por los licenciados…,* tomo XII, México, Imprenta del Comercio de E. Dublán y Comp.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2023), "Nuestra Señora de los Remedios: guerra, identidad y devoción en el México decimonónico" en María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Fiestas, religiosidades y devociones. Del antiguo régimen a las expresiones contemporáneas,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense A.C., pp. 271-321.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2022a), *Fiesta religiosa y devoción popular. El valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense A.C.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2022b), "Fiestas religiosas y Reforma liberal en Atlacomulco (1859-1917)" en María del Pilar Iracheta Cenecorta y Antonio de Jesús Enríquez Sánchez (coords.), *Atlacomulco,* cua-

dernos municipales núm. 28, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense AC., pp. 261-293.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2021a), "Arte, devoción y milagrería popular. Los exvotos del Señor de Amecameca en el siglo XIX" en María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Religiosidades e identidades colectivas en México, siglos XVI al XXI*, Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense A.C., pp.181-221.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2021b), "La religiosidad popular, la polémica de un concepto" en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.) (2021), *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología,* México, Universidad Intercontinental, pp. 121-146.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2019), "La religiosidad popular: conceptualización clásica y conceptualización charteriana. Una revisión desde la historiografía" en Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.), *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia,* México, Universidad Intercontinental-Misioneros de Guadalupe, pp. 27-42.

Escobar Ohmstede, Antonio, Romana Falcón y Martín Sánchez Rodríguez (coords.) (2017), *La desamortización civil desde perspectivas plurales,* México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Galeana, Patricia (coord.) (2010), *Secularización del Estado y la sociedad: 150 aniversario de las Leyes de Reforma,* México, Siglo XXI.

González Astivia, Edgar (2014), "Entre disfraces, sonidos y colores: una reconstrucción histórica de la fiesta patronal de San Pedro Cholula", tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de México.

González Reyes, Gerardo (2018), "Bultos sagrados y santos cubiertos. Un recorrido por las expresiones identitarias entre los siglos XVI al XIX" en María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX,* Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense A.C., pp. 157-188.

Moreno Chávez, José Alberto (2012), *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la arquidiócesis de México, 1880-1920,* México, El Colegio de México.

Núñez Becerra, Fernanda (2011), "Mujeres y matrimonio civil vistos por las Leyes de Reforma" en Celia del Palacio Montiel (coord.), *México durante la guerra de Reforma,* tomo II ("Contextos, prácticas culturales, imaginarios y representaciones"), México, Universidad Veracruzana, pp. 139-153.

Olivier, Guilhem (1995), "Les paquets sacrés ou la Mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XVe-XVIe siècles)", *Journal de la Société des Americanistes,* vol. 81, pp. 105-141.

Rabasa, Emilio (1931), *La guerra de tres años,* México, Editorial Cultura.

Santiago Cruz, Francisco (1958) *La Piqueta de la Reforma,* México, Jus.

Valle, Rafael Heliodoro (1946), *Santiago en América,* México, Editorial Santiago.

Vera, Fortino Hipólito (comp.) (1887), *Colección de documentos eclesiásticos de México: o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana,* tomo I, Amecameca, México, Imprenta del Colegio Católico a cargo de J. Sigüenza.

Vera, Fortino Hipólito (1981), *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado. Apéndices: erecciones parroquiales de México y Puebla y santuario del Sacromonte,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Vera, Fortino Hipólito (1893), *Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América. Estudios previos al Primer Concilio Provincial de Antequera,* México, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco.

## Archivos

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México
Fondo Episcopal, Sección Parroquias

AHPSJAJ Archivo Histórico Parroquial de San José Almoloya de Juárez

"Almoloya de Juárez. Los vecinos sobre que se declare Santuario de la Inmaculada Concepción a la capilla del Ojo de Agua".
AHMAJ Archivo Histórico Municipal de Almoloya de Juárez
Alcaldía, Ordenanza Municipal, sin clasificar, 1828.
AHMJ Archivo Histórico Municipal de Jiquipilco
Presidencia

# Las leyes de Reforma, los curas y la reacción popular, Estado de México, 1855-1875

Gloria Camacho Pichardo[1]
Carmen Chávez Cruz[2]
Universidad Autónoma del Estado de México[3]

## Introducción

Las grandes reformas liberales de la segunda mitad del siglo XIX marcaron sin lugar a duda la vida económica, política y social de la población mexicana. Las garantías individuales fueron claramente establecidas en el marco jurídico de la constitución federal de 1857, precedidas por la Ley de Administración de Justicia y Orgánica de la Nación del 23 de noviembre de 1855 (Ley Juárez) y la Ley sobre Desamortización de los Bienes de las Corporaciones Civiles y Eclesiásticas del 25 de junio de 1856 (Ley Lerdo). Ambas leyes tenían que ver con los derechos del ciudadano en materia de justicia, libertad, igualdad y propiedad. Leyes que estuvieron directamente vinculadas a la Iglesia y a las prácticas religiosas en el México decimonónico, lo que generó un grado de tensión en la población mexicana que implicó tres años de guerra civil que mantuvo en jaque al país.

La normatividad liberal en materia religiosa se plasmó en la Constitución de 1857 lo que puso en claro la secularización del Estado mexicano. En este trabajo se pretende seguir lo que algunos diarios conservadores de la época aseguraban "La Ley Juárez no sólo atacaba a la Iglesia sino al pueblo,

[1] Gloria Camacho Pichardo es doctora en Historia por el Colegio de México, profesora-investigadora del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Sus líneas de investigación versan sobre los derechos de propiedad de los recursos naturales de los pueblos en los siglos XIX y XX, así como el papel de los municipios en la conformación del Estado mexicano.

[2] Carmen Chávez Cruz es Mtra. en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de México. Profesora de Medio Tiempo de la Facultad de Humanidades, sus líneas de investigación refieren a la Historia Social y sobre usos sociales de los recursos naturales.

[3] Las autoras de este capítulo agradecen al Lic. Carlos Enrique Bermudez Magdaleno quien nos apoyó en la recopilación de los materiales documentales que dan soporte a esta investigación.

pues era un ataque a la religión católica", en este tenor se hará un seguimiento a las diversas repuestas de los grupos sociales en el Estado de México, que vieron afectadas sus prácticas religiosas con la aplicación de estas reformas hasta finalizar en 1875 cuando se recrudecen las restricciones.

## Liberalismo e Iglesia: secularizar a la sociedad

Después de lograda la Independencia de México, se estableció en la Constitución de 1824 en su artículo 3º, que la religión de la nación mexicana sería la católica, por lo que quedó prohibido el ejercicio de cualquier otra religión, en el entendido de que la religión católica se convirtió en un factor de unidad del naciente Estado mexicano. Así fue por muchos años no importara que se cambiara de un sistema de gobierno federalista a otro de corte centralista. No sobra señalar que hubo algunas iniciativas de desamortizar bienes eclesiásticos como las promovidas por Valentín Gómez Farías, las cuales no tuvieron éxito, pero tenían claros tintes de secularizar a la sociedad y eliminar los fueros eclesiásticos y militares (Juksdivia Vázquez, 2020: 18 y 56). Mas tarde en 1847, con la revuelta de los Polkos protagonizada por los conservadores en plena guerra con los Estado Unidos, forzaron la destitución de Valentín Gómez Farías presidente interino para anular el decreto del 11 de enero de 1847, en el que se autorizaba al gobierno a confiscar los bienes del clero (Fowler, 2020: 57).

Fue hasta 1855 cuando la segunda generación de liberales: Melchor Ocampo, Benito Juárez, Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez, Mariano Otero entre otros; que comenzaron a decretar grandes reformas liberales sobre secularización (Hale, 1990: 51). A través de esta normatividad el Estado mexicano trató de poner fin al legado colonial que refería a los fueros militares y eclesiásticos, a lo que Fowler describió como la continuidad que "había sobrevivido a la consumación de la Independencia conviviendo accidentadamente con las constituciones liberales de la (sic) primeras décadas nacionales" (2020: 23).

Estas primeras leyes trataron de poner fin a los privilegios que gozaban algunas corporaciones eclesiásticas y militares.[4] Las leyes de reforma y la

[4] Si bien es cierto Iparraguirre señala que "el origen de ese proceso por lo general se ubica a partir de la Inde-

constitución de 1857; en específico aquellos artículos que consideró el clero que eran contrarios a la doctrina católica: la libertad de enseñanza (artículo 3); la protección de la libertad del hombre (artículo 5); la libre manifestación de las ideas (artículo 6); la libertad de expresión y prensa (artículo 7) entre otros; fueron la principal causa de la Guerra de Tres Años (Vega Gómez, 2010: 269-270). Dos ideologías o grupos políticos se enfrentaron y contrapusieron sus ideas en torno a la religión: los conservadores (moderados) y los liberales (puros). Los primeros la defendían, mientras que los segundos la atacaban. Repasemos un poco la legislación en materia de religión entre 1855 y 1875, periodo que cubre la década nacional y de reformismo liberal (1857-1867).

Estas leyes y disposiciones fueron de a poco transformando la relación entre el Estado y la Iglesia, limitando fuertemente el poder social y económico de esta última y por ende su intervención en la política en todos los niveles. En el cuadro 1, se señalan aquellas disposiciones legales que inciden claramente en las manifestaciones religiosas de manera pública, mismas que los feligreses tomaron como un atentado a la su fe y credo. Los fragmentos que se recuperan pretenden señalar lo que la población y los miembros del clero tomaron como una afrenta a su religión.

Cuadro 1
Legislación federal en materia de religión entre 1855-1872

| **Fecha de publicación y decreto** | **Nombre de la ley o decreto** |
|---|---|
| Noviembre 23 de 1855<br><br>4572 | – **Ley de administración de Justicia y orgánica de los tribunales federales**<br><br>Artículos transitorios:<br><br>Art. 4 Los tribunales militares pasarán igualmente a los jueces ordinarios respectivos, los negocios civiles y cusas criminales sobre delitos comunes: lo mismos harán los tribunales eclesiásticos con los negocios civiles en que cesar su jurisdicción. |

pendencia, pero bien puede encontrarse antes, en las proyecciones y acciones ilustradas que toman cuerpo en las reformas borbónicas, así como en los debates de las Cortes de Cádiz, de la Constitución de 1824, de la Ley Juárez de 1855, de la Ley Lerdo de 1856 y de la Constitución de 1857" (Iparraguirre, 2011: 141).

| | |
|---|---|
| Noviembre 30 de 1855<br><br>4581 | – **Comunicación del Ministerio de Hacienda – Sobre fuero eclesiástico**.<br><br>El arzobispo de México al ministro de justicia sobre su protesta por la inhibición de los tribunales eclesiásticos y "autoriza a los individuos del clero para renunciar su fuero en los delitos comunes, y mandar pasar a los jueces ordinarios respectivos negocios civiles.<br><br>Su excelencia está profundamente convencido de que la ley que ha expedido sobre administración de justicia en manera alguna toca punto de religión, pues en ella no ha hecho otra cosa que restablecer. En la sociedad, la igualdad de derechos y consideraciones.<br><br>Dios y libertad, México, noviembre 30 de 1855 |
| Enero 17 de 1856<br><br>4621 | – **Comunicación del Ministerio de Justicia – Sobre eclesiásticos que predican la sedición contra el gobierno.**<br><br>El presidente substituto ha sabido que algunos eclesiásticos, faltando a las obligaciones de su ministerio sacerdotal, que deben ser modelo de paz, sumisión y obediencia a las autoridades legítimas, han predicado y predican la sedición contra el supremo gobierno nacional, y contra los gobiernos de los Estados, ... han convocado a los feligreses para que en masa se rebelen contra las autoridades constituidas ... firmar... las actas de pronunciamiento.<br><br>Poner en conocimiento de V.E ... los abusos que llevo referidos, esperando de su celo pastoral que procederá a corregirlos; en el concepto de que, si no cesan, el gobierno usara de su derecho, castigando ejemplarmente a sus autores, indignos de pertenecer a una clase.<br><br>... S.E. reprimirá con mano firme y enérgica la rebelión. |
| Junio 25 de 1856<br><br>4715 | – **Decreto del gobierno Sobre desamortización de fincas rústicas y urbanas que administren como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticos de la República**. |

| | |
|---|---|
| Octubre 7 de 1856<br><br>4803 | – **Comunicación del Ministerio de Justicia – Sobre la conducta de los eclesiásticos que suscitan la rebelión contra el gobierno.**<br><br>Del ministerio de Justicia y asuntos eclesiásticos al Sr. Arzobispo. Por segunda vez tenido el honor de dirigirme a V.S.I, llamando su respetable atención de orden del Excmo. Sr. Presidente sustituto de la República, sobre la conduta incalificable de algunos eclesiásticos, que con sus palabras y su ejemplo suscitan a la rebelión contra el supremo gobierno. ...<br><br>Pero no puedo, ni debo dejar pasa en silencio, que, para restablecer la paz alterada por los malos sacerdotes, el supremo gobierno tiene que mover tropas, que consumir fuertes sumas de dinero, que estarían mejor empleadas en la satisfacción de (otras) necesidades.<br><br>Solicita apartar a los eclesiásticos tumultuosos de la carrera de predicción que han emprendido y libere así al supremo gobierno de la necesidad de abandonar la política suave y moderada |
| Febrero 12 de 1857<br><br>4888 | – **Constitución política de la República**. |
| Noviembre 6 de 1857<br><br>5019 | – **Circular del Ministerio de Hacienda – Manda que se celebre la feria de San Juan de los Lagos**.<br><br>Del gobernador de Jalisco al Ministro de Hacienda.<br><br>Ha llamado la atención del ... presidente de la República el grave perjuicio que sin duda sufriría el comercio si por este año se suspendiera la feria de San Juan de los Lagos, donde se cambian efectos del extranjero y de los nacionales de todo el territorio; y deseando S.E. prestar al comercio la protección que necesita para la celebración de contratos que vivifican las poblaciones más distantes, ... los ciudadanos y extranjeros deben haber tomado disposiciones mercantiles, que no podrán modificar.<br><br>Se ha acordado en junta de ministros.<br><br>Que V.E dicte inmediatamente las órdenes para que la feria de San Juan de los Lagos se verifique en el presente año del 1 al 20 de diciembre y en los mismos términos que en años anteriores. |

| | |
|---|---|
| Noviembre 6 de 1857 | – **Circular del Ministerio de Hacienda – Manda que los derechos que se cobren en la feria de San Juan de los Lagos se reduzcan a la mitad y se apliquen al Estado de Jalisco**.<br><br>Se dicta que los derechos que se cobren en la próxima feria de San Juan de los Lagoa, se la mitad de los que impuso el decreto vigente del 4 de octubre de 1853, con excepción de los llamados municipales y de plaza.<br><br>El producto líquido de los mencionados derechos quede por esta vez a disposición del Estado y sea aplicado la mitad a las atenciones del Estado y la otra a la guarnición militar de él. |
| Noviembre 3 de 1858<br><br>5039 | – **Penas que incurren los que directa o indirectamente auxilien a los sustraídos de la obediencia del gobierno constitucional**.<br><br>Benito Juárez presidente interino constitucional decreta:<br><br>Art. 1 – Todo aquel que directa o indirectamente, auxilie a los sustraídos de la obediencia del gobierno constitucional con dinero, víveres, armas, municiones o caballos, será pecuniariamente responsable de que lo facilite, satisfaciendo al tesoro público el doble del dinero que de, o el doble del valor de lo que ministre.<br><br>... tal atentado ha podido mantenerse impune hasta hoy, contra la voluntad bien manifiesta de la inmensa mayoría de la nación, esto es debido a únicamente a las cuantiosas sumas que el mismo clero ha facilitado a un puñado de militares desleales e ignorantes, que solo por asegurar un miserable salario y algunos ascensos inmerecidos, se han convertido en ciegos instrumentos de los de su causa.<br><br>Art. 1 para tender a los gastos que se generan en la presenta guerra que hay hoy tiene la nación contra el llamado gobierno de la capital, se impone al clero un préstamo de dos millones y medio de pesos.<br><br>Se tomarán de los títulos de capitales impuestos sobre fincas rústicas y urbanas. Del clero. |

| | |
|---|---|
| Julio 12 de 1859<br><br>5052 | – **Circular del Ministerio de Hacienda – Razones que motivaron el decreto de nacionalización de los bienes del clero**.<br><br>(En los años de vida independiente)<br><br>No podemos señalar un hecho en la continua y dolorosa lucha que la razón y la justicia han sostenido contra la violencia y la fuerza, que no esté marcada con caracteres de sangre, escritos por la mano del clero mexicano.<br><br>El clero aparece insurreccionando al país, atentando de diversas maneras contra la autoridad, oprimiendo al pueblo y derramando su sangre en los combates fratricidas.<br><br>Habrá perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos. El gobierno se limitará a proteger con su autoridad al culto público de la religión católica, como de cualquier otra. Se suprimen en toda la república las órdenes de los religiosos regulares; queda prohibida la función de nuevos conventos, |
| Julio 12 de 1859<br><br>5053 | – **Ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos**.<br><br>El C. Benito Juárez presidente interino:<br><br>Considerando: que el motivo principal de la actual guerra promovida y sostenida por el clero, es conseguir sustraerse la dependencia a la autoridad civil.<br><br>Que dilapidando el clero los caudales que los fieles piadosos le habían confiado para obras piadosas, los invierte en la destrucción general, sosteniendo y ensangrentando cada día más la lucha fratricida que promovió en desconocimiento de la autoridad legítima...<br><br>Art.1 entran al dominio de la nación todos los bienes que el clero secular y regular ha estado administrando con diversos títulos, sea cual fuera la clase de predios, derechos y acciones que hayan tenido. |

| | |
|---|---|
| Julio 23 de 1859<br>5057 | **– Ley de matrimonio civil**<br>Que, por la independencia declarada de los negocios civiles del Estado, respecto de los eclesiásticos, ha cesado la delegación que el soberano había hecho al clero para que, con solo su intervención en el matrimonio, este contrato surtiera todos sus efectos civiles.<br>Art.1 el matrimonio es un contrato civil .. para su validez basta que los contrayentes ... expresen libremente la voluntad que tienen de unirse en matrimonio. |
| Julio 28 de 1859<br>5060 | – **Ley orgánica de registro civil**. |
| Julio 31 de 1859<br>5061 | -**Declara que cesa toda intervención del clero en los cementerios y camposantos.**<br>Art. 1 Cesa en toda la República la intervención que en la economía de los cementerios, camposantos, panteones y bóvedas o criptas mortuorias ha tenido hasta hoy el clero, así secular como regular. se renueva la prohibición de enterrar cadáveres en los templos. |
| Agosto 11 de 1859<br>5067 | – **Declara qué días deben tenerse como festivos y prohíbe la asistencia oficial a las funciones de iglesia**.<br>Art. 1 Dejan de ser días festivos para el efecto de que se cierren los tribunales, oficina y comercio, todos los que no queden comprendidos en la especificación siguiente los domingos, el día de año nuevo, el jueves y viernes de la Semana Mayor, el jueves de Corpus, el 16 de septiembre, el 1 y 2 de noviembre y los días 12 y 24 de diciembre. |
| Diciembre 4 de 1860<br>5160 | – **Ley sobre libertad de cultos**.<br>Art- 1 las leyes protegen el ejercicio dl culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión de la libertad religiosa, que, siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de tercero y las exigencias del orden público. |

| | |
|---|---|
| Enero 3 de 1861<br>5137 | **Circular del Ministerio de Hacienda – Empleados a separar de las oficinas por haber servido durante el periodo en que se interrumpió el orden institucional**.<br><br>El presidente constitucional se ha servido disponer que todos los empleados de la lisa civil que hayan servido a lo que aquí se llamó gobierno durante el periodo en que fue interrumpido el orden legal, sean separados inmediatamente de las oficinas, dando cuenta los jefes de ellas a esta secretaría. |
| Enero 17 de 1861<br>5155 | – **Orden del Ministerio de Gobernación – Expulsión de la república de los señores arzobispo y obispos que se mencionan**.<br><br>El supremo gobierno constitucional se ha servido resolver ... que en término de tres días ... salgan de esta capital para marchar fuera de la República, hasta nueva orden, los señores arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros y obispos Clemente de Jesús Munguía, Joaquín Madrid, Pedro Espinosa y Pedro Barajas. |
| Febrero 1 de 1861<br>5187 | – **Circular de la Secretaría de Justicia – Se manda reducir los conventos de religiosas**.<br><br>Que el número de monasterios de religiosas debe reducirse, y que esta medida a más de benéfica a las mismas religiosas es útil porque produce economías en los gastos, ha tenido a bien disponer se autorice a V.E como le verifico por la presente nota. |
| Febrero 2 de 1861<br>5188 | **Quedan secularizados los hospitales y establecimientos de beneficencia**.<br><br>Art. 1 quedan secularizados todos os hospitales y establecimientos de beneficencia que hasta esta fecha han administrado las autoridades eclesiásticas.<br><br>Art. 7 los establecimientos de esta especia que hay en los Estados, quedarán bajo la inspección de los gobiernos respectivos. |

| | |
|---|---|
| Febrero 8 de 1861<br>5206 | – **Circular de la Secretaría de Guerra – Prevenciones para hacer efectivas las recompensas acordadas a los defensores de la Constitución**.<br>Se concede a las viudas e hijos de los militares que han sucumbido defendiendo la Constitución y Reforma, el premio de una cantidad igual al sueldo de un año del empelado. |
| Abril 26 de 1861<br>5328 | – **Libertad de los ministros de todos los cultos para ejercer profesionales y ser tutores y apoderados**.<br>Artículo único. Los ministros de todos los cultos quedan habilitados para ejercer todas las profesiones que les estaban prohibidas por las leyes, así como también para ser tutores y apoderados, derogándose en consecuencia las leyes antiguas que establecían estas prohibiciones. |
| Octubre 24 de 1861<br>5466 | – **Se cierran para el culto los templos que se expresan**.<br>Art. 1 quedan cerradas para el culto las iglesias de los conventos suprimidos, exceptuando la de Santa Clara, y en consecuencia se cierran los siguientes:<br>Santo domingo, San Francisco, San Diego, San Agustín, El Carmen, La Merced, Balvanera, Jesús María, La Encarnación, Santa Inés, San Bernardo, Capehilnas, Enseñanza Nueva, La Profesa, La Santísima, San Camilo, Espíritu Santo, Porta, Coeli, Santiago Tlatelolco, Colegio de San Pablo, San Pedro Belem. Los encargados de estas iglesias remitirán inmediatamente a este gobierno las llaves de ellas.<br>Enlista las que quedan abiertas al culto católico. |
| Mayo 2 de 1862<br>5612 | – **Se manda cesar toda venta o enajenación de los bienes nacionales que fueron del cle**ro |

| | |
|---|---|
| Agosto 15 de 1862<br><br>5703 | – **Circular de la Secretaría de Relaciones – Sobre cumplimiento de las leyes de Reforma**.<br><br>Ha llegado a notar el supremo gobierno que algunas autoridades, animadas de la muy laudable intención de superar las dificultades legítimas oponen al planteo y desarrollo del registro civil, dictan varias disposiciones que evidentemente contraían el espíritu de la Reforma ...<br><br>Deseando, el C. presidente que sea uniforme en toda la República la práctica de las leyes de Reforma y que su aplicación esté siempre en consonancia con el espíritu legislador, se ha servido disponer que no tengan valor ni efecto las providencias dictadas en este sentido ya indicado, resolviendo por punto general que las que en lo sucesivo se expidieren sean sometidas de antemano a la aprobación del supremo gobierno. |
| Agosto 30 de 1862<br><br>5725 | – **Se suprimen los cabildos eclesiásticos**.<br><br>Benito Juárez a los habitantes, sabed:<br><br>Art. 1 los sacerdotes de cualquier culto, que abusando de su ministerio excitaren el odio o desprecio conta las leyes o contra el gobierno y sus disposiciones, serán castigados con las penas de uno a tres años de prisión o deportación.<br><br>2.- se suprimen en la presente crisis, los cabildos catedralicios en toda la república, con excepción del de Guadalajara, por su patriótico comportamiento. Cualquier acuerdo de los miembros de dichas corporaciones para el ejercicio de las funciones que les estén encomendada se castigará como delito de conspiración.<br><br>3.- se prohíbe a los sacerdotes de todos los cultos usar fuera de los templos vestido determinado para su clase, y cualquiera otro distintivo de su ministerio. Esta disposición tendrá su efecto a los diez días de su publicación; y los contraventores serán castigados gubernativamente con multas de 10 a 100 pesos o prisión de 15 a 60 días.<br><br>Jesús Terán, ministro de Justicia, Fomento e Instrucción pública. |

| | |
|---|---|
| Septiembre 6 de 1862<br><br>5731 | – **Se prohíben demostraciones religiosas fuera de los templos**.<br><br>La confianza que dispensa el pueblo a los depositarios del poder público les impone la estrecha obligación de velar por la incolumidad de las instituciones de Reforma, adoptada por él y por sus representantes, y planteadas en el país a consta de innumerables sacrificios. En consecuencia y teniendo el gobierno en consideración que uno de los abusos que tienden a enervar las leyes, consiste en la manifestación de objetos sagrados fuera del recinto de los templos, hecha de tal modo que se aperciban de ello los transeúntes; porque así se da lugar a demostraciones reverenciales públicas en las calles y plazas, contrariándose la letra y el espíritu de la ley de 4 de diciembre de 1860, y porque esto puede ser un incentivo de discordia entre los sectarios de diversos cultos: considerando además que no conviene que los negocios de la vida civil se entorpezcan por causa de religión, poniéndose a los transeúntes en la necesidad de ocupar en actos de un culto el tiempo que destinan a otros asuntos; por esas causas, ... dirigir a los párrocos de ese Estado las órdenes más explicitas, previniéndoles que al sacar fuera de los templos cualquiera objeto sagrado, lo hagan de manera que no llame la atención, ni de lugar a demostraciones religiosas. |
| Noviembre 20 de 1862<br><br>5774 | – **Providencia de la Secretaría de Justicia – Sobre actos del culto que se celebren en el interior de los templo**s.<br><br>Manifiesta la duda que le ha ocurrido, sobre si el decreto de 30 de agosto último restringe los actos del culto que se celebran en las catedrales y colegiatas, y solicita se declare que dichos actos y las demás ceremonias que celebran los extinguidos cabildos no están comprendidos en el expresado, nos están comprendidos en el expresado decreto; y el mismo supremo magistrado ha tenido a bien acordar se diga a vd. Como lo verificó que en la ley a que se refiere en su citado ocurso no se comprenden los actos del culto que se celebran en el interior de los templos. |

Fuente: Dublán, Manuel y José María Lozano (comps.), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano. Edición oficial. Tomo VII,* México, Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, a cargo de M. Lara (Hijo), 1877.

Como se logra apreciar en el cuadro 1 se emitieron una serie de decretos y leyes del liberalismo social en materia de religión entre las que destacan; la prohibición de los fueros religiosos, la desamortización de los bienes eclesiásticos y civiles, la libertad religiosa, la prohibición de algunas manifestaciones religiosas, la reducción de días festivos, la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la secularización de los panteones y cementerios y el matrimonio civil, las sanciones impuestas a los sacerdotes entre otras restricciones y cambios a la actividad pública de la iglesia. Si bien el conjunto de leyes llamadas de reforma pretendía abonar a la construcción de un Estado moderno, su expedición y aplicación encontraron una fuerte resistencia en casi toda la estructura de la Iglesia.[5]

La idea de establecer un Estado laico, igualitario, individualista y moderno, por supuesto que se enfrentó a un muro grande, a una sociedad con marcados tintes de "tradiciones y costumbres comunales, sobre todo las religiosas".[6] Las tradiciones y costumbres religiosas finalmente formaban y forman parte de la esencia y manera de ser de los mexicanos. Iparraguirre se pregunta cómo era viable escindir lo que en la práctica se había mantenido unido "doctrinalmente en la monarquía católica: fe, creencias e institución religiosas" (2011: 145). O en palabras de Fowler cómo es que durante tres años por las cuestiones religiosas los mexicanos se mataron unos a otros sin poner en tela de juicio tales acciones (2020).

En el cuadro 1 se puede apreciar que las primeras disposiciones en materia de religión iban en contra de los fueros y privilegios eclesiásticos. Motivo por el que después fue necesario legislar en contra de que los religiosos predicaran en favor de la sedición y en contra del gobierno. En abril de 1855 se aprobó la Ley Juárez y posteriormente el 25 de junio de 1856, fue decretada la Ley sobre Desamortizar los Bienes de las Corporaciones Civiles y

[5] Knowlton revela, en el caso de la jura de la constitución de 1857, que la respuesta del pueblo y de la jerarquía eclesiástica no fue de una sola voz. Muchos factores influyeron en eso, como pueblos que se declaraban muy creyentes y que por ello decidieron renunciar a sus puestos públicos, obispos que no se pronunciaron contra la jura, o aquellos que se vieron obligados a participar de las ceremonias de jura obligados por las autoridades civiles. (Knowlton, 1969)

[6] Por ejemplo, en materia de propiedad un gran número de pueblos en el país mantuvieron intactos sus bienes comunales a finales del siglo XIX, aún con la formulación de leyes tanto federales como estatales que le apostaban a la privatización e individualización de la propiedad corporativa, como así lo estableció la Ley de Desamortización de los Bienes de las Corporaciones Civiles y Eclesiásticas del 25 de junio de 1856, también conocida como Ley Lerdo, prevaleció la tradición frente a la modernidad jurídica en materia de propiedad (Camacho, 2015). Aunque también hubo pueblos que aceptaron la individualización de las tierras de común repartimiento (Falcón, 2005: 990).

Eclesiásticas. Ambas leyes iban en contra de las corporaciones de antiguo régimen en materia de justicia y propiedad. Si bien es cierto la ley de desamortización involucraba a los bienes de las corporaciones civiles (pueblos y ayuntamientos), sin duda, todas las disposiciones que siguieron después de junio de 1856 giraron en torno a los bienes de la iglesia.

En la Constitución de 1857 quedaron ratificadas tanto la Ley Juárez como la ley de Desamortización de los Bienes de las Corporaciones Civiles y Eclesiásticas, incluso se estableció que dichas corporaciones no tenían personalidad jurídica para poseer o adquirir bienes. En julio de 1859 se decretó la Ley de Nacionalización de los bienes eclesiásticos y finalmente el golpe más duro a la Institución fue el 4 de diciembre de 1860 con la Ley de Libertad de Cultos como un "derecho natural del hombre". Conviene señalar que en esa ley en su artículo 11 se estableció que "Ningún acto solemne religioso podrá verificarse fuera de los templos sin permiso escrito, concedido en cada caso por la autoridad política local, según los reglamentos y órdenes de los gobernadores del Distrito y Estados".[7] Si existiera el permiso y en caso de que el acto religioso desencadenara violencia o alterara el orden público, sería motivo para la suspensión de éste. Ésta última contravenía lo dispuesto por la misma constitución sobre la tolerancia religiosa, dado que no se estaba siendo tolerante con la iglesia católica.

Después del triunfo de los liberales en la Guerra de Tres Años muchas de las disposiciones en materia religiosa fueron ratificadas en la constitución de 1857. A pesar de que eran mandamientos constitucionales, en la práctica los sermones de los curas seguían siendo discursos patrióticos en defensa de la religión, continuaron las procesiones a la iglesia y se continuó enseñando el catecismo en la iglesia. Así lo manifiesta Iparraguirre:

> Creencias, cultos y rituales, expresiones populares y sincréticas arraigadas en la población por siglos, a veces toleradas y otras no por la Iglesia, continuaron practicándose y eran a las que recurría la población, ante el miedo a lo desconocido y el desamparo que suponía un nuevo orden que perseguía y desaparecía antiguas formas paternalistas

[7] Supremo Decreto del 4 de diciembre sobre Tolerancia de cultos. AHEM, Fondo Gobernación, Serie Gobernación, vol. 63, exp. 39, f. 2.

> de beneficencia, protección y consuelo, fundamentalmente frente a las enfermedades y la muerte (Iparraguirre, 2011: 146).

Tanto las leyes de reforma como la Constitución de 1857 fueron el marco de una forma distinta de relación entre la Iglesia y el Estado, que históricamente se habían mantenido vinculados.

## La reacción y resistencia a las reformas de secularización en el Estado de México

La Ley de Administración de Justicia de 1855, La Ley de Desamortización de 1856 y la Constitución de 1857 provocó un malestar generalizado en el Estado de México, así como muchos levantamientos en contra de la jura de la constitución. Birrichaga Gardida es sin lugar a duda una de las investigadoras que ha realizado estudios sobre las sublevaciones que se registraron en el Estado de México y cómo interpretaron los indígenas el proyecto de los liberales de crear una clase propietaria libre de la injerencia o vínculo con las corporaciones civiles y religiosas. El gobernador del Estado de México Plutarco González emitió una serie de medidas en contra del poder económico de la Iglesia, como aplicar la Ley Lerdo (Birrichaga, 2010: 342-343 y 354). Para 1857, siendo gobernador del Estado de México Mariano Riva Palacio, el grupo liberal esperaba que aplicara las reformas liberales, por lo que una de las primeras acciones que ordenó fue que todos los servidores públicos juraran la constitución de 1857. En respuesta los sacerdotes predicaban que la carta magna atacaba directamente los dogmas de la Iglesia lo que conducía directamente a la herejía (Birrichaga, 2011: 357-358). Algunos sacerdotes brindaban la absolución y otros se negaban a otorgar los sacramentos a los jurados. No celebraban matrimonios y confesiones, así como asistir a los enterramientos. Lo anterior como forma de presión a la sociedad y desconocer la Constitución.[8]

En plena guerra civil, julio de 1859, Juárez decidió decretar la ley de nacionalización de los bienes de la Iglesia que en suma decía:

[8] Por ejemplo, el padre Buenaventura Merlín, de Toluca, se negó a enterrar al general Plutarco González por no haberse retractado del juramento. El arzobispo aprobó las acciones del sacerdote y recordó al clero que antes de poder oír confesión era necesaria una retractación pública del juramento o la retractación tenía que ser llevada ante las autoridades frente las que había jurado. (Knowlton, 1969: 521-526).

> Que habiendo sido inútiles hasta ahora los esfuerzos de toda especie por terminar una guerra que va arruinando a la república, el dejar por más tiempo en manos de sus jurados enemigos los recursos de que tan gravemente abusan, sería volverse su cómplice […] He tenido a bien decretar lo siguiente. Art. 1 Entran al dominio de la nación todos los bienes que el clero secular ha estado administrando con diversos títulos, sea cual fuere la clase de predios, derechos y acciones en que consistan, el nombre y aplicación que hayan tenido.[9]

Las fuentes documentales en el archivo Histórico del Estado de México, apuntan a una serie de pronunciamientos en distintas partes de la entidad, que estaban en contra de las leyes anticlericales, pero lo que llama la atención son aquellas acciones realizadas por la población en contra de ellas.

El gobierno estatal fue muy claro con los curas o párrocos para evitar cualquier acto de sedición que se estuvieran tramando en contra de jurar la constitución. Por lo menos así se visualizaba en el aviso dirigido a los fieles y la respuesta que dieron las autoridades de Tenango del Valle el 27 de marzo de 1857:

> Se hizo saber por circulares y oficios a todos los señores párrocos y curas de esta capital y de cordillera, la superior disposición del […] Arzobispo respecto del juramento de la nueva constitución; y con esta fecha se me ordena que para más exacto cumplimiento de lo antes referido dirijo a usted la presente como en efecto lo hago, advirtiéndole, que para que los fieles se instruyan del contenido de los anteriores oficios y de que no puede jurarse lícitamente la constitución bastará se los haga U saber por escrito por medio de copias autorizadas sin valerse para ello de otros arbitrios […] Por ello verá usted que el cura párroco de esta villa prescindiendo de su misión que es toda de paz, se ha convertido en agente de la revolución logrando conquistar a las autoridades de esta Villa, y predisponer los ánimos de los incautos, a quienes ha hecho creer que nuestra religión Santa corre un peligro inminente […] y creo que si no se separa de esta villa con la brevedad que el caso exige

[9] AHEM, Fondo Gobernación, Serie Gobernación, vol. 63, exp. 8, f. 2. Decreto supremo del Gobierno constitucional, 12 de julio de 1859.

> el cura párroco D. Luis G. Poza, la tranquilidad llegará a alterarse y tendremos que lamentar desgracias que hoy pueden evitarse.[10]

La respuesta de Gabino Garduño comandante militar de Tenango del Valle era de que no temía al fanatismo, sino que acusaban a los religiosos de promover "la calumnia y la mentira". Sin duda, la preocupación era evidente pues exigía que se aumentara la fuerza armada en la zona para evitar el conflicto. El poder de los religiosos en los fieles era de temer al grado de señalar "Estoy con toda la vigilancia posible y resuelto a perecer con mis subordinados antes que consentir que la dignidad del gobierno sea usada, pero observo que cada día se agitan más los ánimos, merced a la conducta infame de nuestro párroco".[11] Para 1857 había un gran estado de alerta de movimientos rebeldes en el Estado de México en contra del gobierno constitucional.

En diciembre de 1858 el presbítero Luis Cipriano contreras también fue acusado de incitar a la rebelión a la población y a perturbar "tranquilidad de sus feligreses". Debido a ello el Arzobispo ordenó que se le separara del curato de Calimaya:

> República mexicana presidencia municipal de San Antonio la Isla ayer por conocimiento que tuve de algunos vecinos de la Asunción y la Concepción de que en ambos pueblos se movían algunas reuniones de indígenas cumpliendo con el deber que me impone la circular de catorce del presente [...] al referido pueblo de la Asunción y a mi llegada vi luego que de aquel pueblo salían de poco en poco dirigiéndose así al camino de Calimaya, en esta virtud me fui siguiéndolos y cabalmente se metieron luego con algunos de la Concepción a la casa de don Miguel Ramírez , la cual es una que queda a los suburbios de la población del referido Calimaya, en donde estuvieron tratándose de alarmar contra esa población, interviniendo en esto el señor cura párroco de ahí.[12]

[10] AHEM, Fondo Gobernación, Serie Gobernación, vol. 60, exp. 43, f. 3. Ocurso del comandante militar de Tenango del valle dirigido al gobernador del Estado de México, 27 de marzo de 1857.

[11] AHEM, Fondo Gobernación, Serie Gobernación, vol. 60, exp. 43, f. 3. Ocurso del comandante militar de Tenango del valle dirigido al gobernador del Estado de México, 27 de marzo de 1857.

[12] AHEM, Fondo Gobernación, Serie Gobernación, vol. 62, exp. 77, f. 5. Ocurso sobre el presbítero don Luis Cipriano Contreras sobre que se tomen informes acerca de la verdad o falsedad de la imputación que se les hizo en días pasado de que perturbaban la tranquilidad de sus feligreses excitándolos a la rebelión contra el actual orden de cosas, lo cual dio por resultado que el arzobispado lo separase del curato de Calimaya.

Una vez que se declaró presidente al conservador Félix Zuloaga, el grupo liberal fue expulsado del territorio estatal. Se restableció el centralismo y los estados pasaron nuevamente a ser Departamentos. En junio de 1858 la postura del nuevo gobernador Benito Haro era la defensa de la religión de tal manera precisó que estaba en contra del radicalismo liberal:

> Pueblos: No cerréis los ojos a esos hechos que están a vuestra vista, armaos para defender vuestra religión, vuestra familia, la moral horriblemente ultrajada, la independencia tan caramente comprada, y unidos todos para exterminar a esas hordas de vándalos cuya profesión de fe es el crimen, estar ciertos de que su exterminio será pronto.[13]

Después de que concluyó la guerra de Tres Años y que se restableció el gobierno de Juárez, nuevamente se pusieron en vigor las leyes que trataron de secularizar a la sociedad mexicana. No obstante, el país debió enfrentar nuevamente tensiones con el exterior, la guerra con Francia (1862-1867) y el establecimiento del Segundo Imperio Mexicano a través de la figura de Maximiliano de Habsburgo. En 1867, con el triunfo de la facción militar republicana y el restablecimiento del gobierno de Benito Juárez, se continuó con el proyecto liberal en materia de individualización de la propiedad y secularizar a la sociedad mexicana.

En 1868 el señor Manuel Moreno Jove manifestaba a Lerdo de Tejada su queja sobre que:

> El párroco de Tequixquiac nos ha hecho saber, que el juez del registro civil de aquel pueblo, aconseja y priva a los vecinos que ocurran a la iglesia a celebrar sus matrimonios y a dar conocimiento al párroco de las personas que falta hacer; y como todo esto es contrario a la ley y a la libertad en que ella dejó claro a los fieles para la práctica de los actos religiosos, de nuevo ocurrimos a usted suplicándole tome las providencias que crea convenientes para remediar este mal, que se está haciendo sentir en muchos curatos de este arzobispado, con infracción de las órdenes expresas del supremo gobierno.[14]

[13] AHEM, Fondo Gobernación, Serie Gobernación, vol. 62, exp. 46, f. 2. Proclama que dirige a los pueblos del Departamento el C. Gobernador excitándolos a defender la religión y propiedades, junio de 1858.

[14] AHEM, Fondo Gobernación, Serie Gobernación, vol. 68, exp. 28, f.2. El Dr. Manuel Moreno se queja ante

Ello porque consideraban que estas acciones iban en contra de lo que había establecido la ley y a la libertad en la que se dejaba a los fieles. La respuesta de la autoridad permite observar la tensión que existía en las localidades entre los párrocos y las autoridades oficiales, pues en el mismo documento se puede observar en la respuesta que proporciona el juez, su interés por señalar que sólo quería poner en práctica los ordenamientos oficiales como los establecidos sobre registro y matrimonio civiles. Destaca su malestar ante las acciones del párroco de Tequixquiac y su influencia en los vecinos para que no acudieran a registrar los nacimientos, matrimonios y defunciones:

> Antes el despacho de este juzgado marchaba regularmente arreglando pues todos los ciudadanos ocurrían a presentar para la inscripción correspondiente a sus hijos recién nacidos, dar parte del fallecimiento de sus deudos, y a celebrar un contrato matrimonial; pero desde el día 28 del pasado febrero con motivo de una circular que dice Jalonia recibió de su prelado, hasta esta fecha sólo de 2 nacimientos y de cuatro fallecimientos se me ha dado parte porque el mismo Jalonea ha promulgado la voz de que ya no existe registro civil, y para probarlo a sus feligreses sin duda alguna ha sacado el sagrado Viático en procesión pública por las calles 2 veces en el presente mes, y últimamente paseo también en las calles del pueblo de Apasco en procesión el cadáver de un niño que iba a sepultar, cuyos actos no se pudieron impedir por el temor de un alboroto, de lo que se ha seguido que este juzgado haya quedado casi reducido a la normalidad. No podía ser indiferente a estos hechos ni consentiré que la ley fuera ultrajada.[15]

Al final del documento refiere la autoridad que sólo deseaba el cumplimiento y aplicación de la ley, así como conservar el decoro de "un juzgado de la nación". Sin duda, ambas posturas trataban de ajustarse a los tiempos de cambio que implicaba para unos perder el control social de los ámbitos locales y de los otros buscar tener mayor presencia en términos de la

el Ministerio de Gobernación de que el Juez de Distrito de Tequixquiac aconseja y priva a los vecinos ocurran al curato a la administración de los sacramentos.

[15] AHEM, Fondo Gobernación, Serie Gobernación, vol. 68, exp. 28, ff.2v-3. El Dr. Manuel Moreno se queja ante el Ministerio de Gobernación de que el Juez de Distrito de Tequixquiac aconseja y priva a los vecinos ocurran al curato a la administración de los sacramentos

administración y el papel que debía ejercer el Estado mexicano. Birrichaga precisa lo que implicaba para las poblaciones pues considera que las "reformas liberales estaban cambiando su vida cotidiana al imponer nuevas formas de convivencia" (2010: 356). El 20 de julio de 1868, el gobierno federal giró una circular para castigar los delitos en contra del clero, en particular aquellos que contravenían a la ley del registro civil.[16] Para 1870 se pone en circulación un documento en el que quedó establecido que, por cada distrito correspondiente al Estado de México, los jefes políticos debían llevar un registro de los nacimientos, casamientos y defunciones, para contar con estadísticas confiables y evitar que los párrocos no entregaran la información con precisión. En este sentido se buscaba tener un mayor control de los territorios a través de una figura clave que fue el jefe político, quien posibilitó más tarde la centralización del poder durante el porfiriato.

En el año de 1875 surgieron una serie de protestas en contra del decreto emitido el 10 de diciembre de 1874. Con la llegada de Lerdo de Tejada a la presidencia se reactivó el acoso a la iglesia. La expulsión de frailes, que no órdenes completas, la exclaustración de monjas y particularmente la expedición del decreto que prohibía las manifestaciones religiosas extramuros, desató en la población recciones radicales y otras mansas. Por un lado, estuvieron las revueltas y por el otro la lucha en contra de la leyes masónicas -como lo llamarían los documentos de protesta- a través de las manifestaciones y protestas publicadas en periódicos de corte conservador como *El pájaro verde*, que muestran la conmoción que causaron entre los católicos.

Íñiguez señala que entre los agravios que resentía la población estaba "la prohibición de lanzar cohetes durante las fiestas patronales, como de sacar a las calles la imagen de la Virgen del lugar, o por las restricciones a los repiques de las campanas." (Íñiguez, 2023: 1711). Estas prácticas sin lugar a duda estaban arraigadas en muchos de los pueblos del territorio mexiquense y sobreviven hoy en día a pesar de que trataron de prohibirse.

Una fuente rica y novedosa que refleja el sentir de una parte de la población en México es un *Libro de protestas* localizado en el repositorio digital de

[16] AHEM, Fondo Gobernación, Serie Gobernación, vol. 68, exp. 55. Circular del 20 de julio de 1868 para aplicar las leyes y castigar los delitos que comete el clero.

la Universidad Autónoma de Nuevo León. Esta fuente compila las publicaciones hechas por mujeres y hombres de distintas entidades del país como; Oaxaca, Guanajuato, México, Querétaro, Morelos, Puebla, Zacatecas, Nuevo León, Veracruz, entre otros. Las protestas giran en torno a distinta demandas y quejas sobre su derecho y libertad religiosa extramuros, revertir la expulsión de congregaciones religiosas cuyo propósito era procurar el bien social. La resistencia era en contra de la ley orgánica a las adhesiones constitucionales que se centraban en la secularización de la educación y de la sociedad. Estas acciones reactivaron el malestar de la población pues consideraban que sólo traían "más perjuicios que beneficios", dado que se suprimían los valores religiosos y morales. En el cuadro 2 se registran las que corresponden al Estado de México; y se considera el caso de Guanajuato porque es la primera en que las mujeres protestan en contra de la Ley y es a esa protesta a la que se adhieren otras ciudades; como fue el caso de las mujeres de Toluca.

Cuadro 2
Protestas de las mujeres del Estado de México a las adhesiones constitucionales de 1874

| Fecha | Lugar | Protesta o adhesión |
|---|---|---|
| Diciembre 31 de 1874 | Guanajuato | Haciendo uso del derecho otorgado en la carta magna, teniendo la liberal condescendencia de oír las quejas del oprimido. Nosotras hablamos para protestas contra vuestras tiránicas ordenanzas: hablamos para que se conozcan los sentimientos verdaderos del pueblo. Hablamos de hacer una solemne protesta de nuestra fe. ¿con que derecho perseguís al catolicismo? ¿con que derecho os adueñas de sus templos, organizáis el espionaje en sus santuarios, desnudáis a sus ministros y demoléis sus más bellas instituciones?<br><br>Que el que docta ordenanzas de despojo, de deshonra y de horrible persecución contra la religión de nuestros padres, podrá ser diputado de los talleres masónicos; pero nunca de la nación mexicana, que se levanta airada a protestar contra tal audaz insolencia.<br><br>Nosotras mujeres protestamos desobedecer en cuanto no sea posible, los edictos de los modernos Julianos: protestamos obedecer hasta la muerte a los superiores eclesiásticos, ya sea que nos hablen desde la iglesia, desde el destierro o desde el cadalso ni aun por hijos a todos los que han tenido participio en la inicua expatriación de las Hermanas.<br><br>Invitamos a todas las señoras católicas de la República a que se adhieran a nosotras, firmando este manifiesto que suplicamos a los periódicos francamente católicos, se sirvan reproducir en sus columnas, abriendo un registro de firmas de sus respectivas redacciones y publicano los nombres en sus planes. |

| | | |
|---|---|---|
| Enero 1875 | Toluca | Protesta que hacen las señoras de Toluca.<br><br>Las vecinas todas de la capital de Toluca, abundando en las mismas ideas y sentimientos de nuestras compatriotas las señoras de Guanajuato, hacemos nuestra y nos adherimos en todas sus partes, a la protesta firmada en aquella ciudad el 31 todas sus partes, a la protesta firmada en aquella ciudad el 31 de diciembre pasado. |
| Marzo 12 de 1875 | Amecameca | Nos apresuramos a unir nuestra voz a la de todas nuestras hermanas católicas mexicana, para manifestar ante la Nación, que protestamos contra la ley orgánica de las adiciones constitucionales decretada el 16 de Diciembre del año próximo pasado.<br><br>Señoras de la Villa de Amecameca, que ante todo somos católicas, apostólicas, romanas, en cuya religión queremos vivir y morir, hacemos nuestras todas las protestas, manifestaciones y representaciones que se han publicado y en lo sucesivo se publicaren, contra la ley orgánica de las adiciones constitucionales. 565 firmas |
| Enero 23 de 1875 | Malacatepec | Protesta de los señores de Malacatepec contra la ley orgánica de las adiciones constitucionales.<br><br>Señores redactores del Pájaro Verde, 23 de enero de 1875<br><br>Los que suscribimos … que tiempo ha que examinábamos que el establecimiento del actual gobierno nos atraería los males graves que a día vez se han confirmado en la ley del 14 de diciembre del año pasado, porque en ella vemos un brusco ataque a los más caros intereses de nuestra querida e infortunada patria. 196 firmas. |

| | | |
|---|---|---|
| Febrero 3 de 1875. | Temascalcingo | Protesta de las señoras de Temascalcingo<br><br>Las que suscribimos hemos visto con profundo dolor de nuestro corazón la llamada ley orgánica de adiciones o reformas constitucionales, que ataca de la manera más tirana la Religión cristiana que nos gloriamos de profesar.<br><br>Los rudos ataques al catolicismo mientras a las demás sectas se les tolera y se les deja en entera libertad para la práctica de su culto, al nuestro se le encierra en el interior de sus templos y se le priva a sus ministros de enseñanza de la doctrina cristiana en la cátedra de la verdad.<br><br>Por los incalculables males que en lo sucesivo emanen de las leyes masónicas, protestamos de la manera más solemne ante la nación mexicana y el mundo entero que no prestamos nuestra esencia a unas leyes que afectan nuestra conciencia… 416 firmas |
| Aculco, enero 30 de 1875 | Aculco y Jilotepec | Adhesión de las señoras de Aculco y Jilotepec a la protesta de las señoras de Guanajuato a la Ley orgánica de las adiciones constitucionales.<br><br>Protestamos contra la misma ley anticatólica, que sin respeto a Dios, ataca brusca y bárbaramente nuestra sagrada religión, privándonos, aun de la verdadera libertad de conciencia, para esclavitáramos al error y a la impiedad, y como consideramos que de aquí el resultado de nuestra desventura patria un mal incalculable.<br><br>452 firmas. |

Fuente: Villanueva y Francesconi, 1875: 249-252, 303-305, 589-608, 691-693, 1029-1030.

En el caso de Toluca, todas son vecinas de la ciudad, llaman la atención aquella pertenecientes a familias como; Barbabosa, Pliego, Garduño, Montes de Oca, Arzate, entre otros.[17] En esencia las protestas eran porque

[17] Montes de Oca señala que las familias de hacendados más importantes del municipio de Toluca eran los Barbabosa, Pliego, Mañón, Pérez Cortina, Henkel, Medina Garduño y Graff, todos ellos tenían "elegantes casas en Toluca" (Montes de Oca, 2017, p. 134).

las mujeres católicas consideraban que era un ataque frontal a la libertad de conciencia de los católicos "a la moralidad de la familia, por medio del matrimonio, a las garantías individuales, con los nuevos delitos que en la religión se inventan y con las facultades que a las autoridades políticas para imponer penas más amplias que las que la constitución les otorga; todo se resuelve en una tiranía impuesta a nombre de la libertad" (Villanueva y Francesconi, 1875: 258). Sin lugar a duda existía un clima anticlerical por parte del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada que se dejó sentir en muchos espacios del país.[18]

Coincidimos con Connaughton al afirmar que cuando Ignacio Comonfort decidió apoyar el golpe de Estado, no lo había hecho porque estuviera convencido desde su postura ideológica, lo hizo porque "al centro de su decisión estuvo el problema religioso: los pueblos sin pastores y la administración de los sacramentos" (Connaughton, 2008: 459). Esa era sin duda una cuestión moral que no podían evadir y que de alguna manera reflejaba el malestar que se dejaba sentir en muchos puntos del territorio nacional (Colima, Veracruz, Guerrero, Oaxaca, Zacatecas) y como se trató de ver en algunos espacios del Estado de México. Si el gobierno no era capaz de proporcionar a su población el derecho natural de recibir los auxilios religiosos, entonces fallaba y eso se convertía en peligro para la estabilidad del Estado mexicano.

Hasta la jura de la Constitución, en febrero de 1857, México estaba constituido como Estado-nación exclusivamente católico. Pero aun después de la jura, no cabe duda de que soldados y oficiales de los ejércitos liberales, no menos que sus aliados en la población civil seguían demandando los auxilios espirituales que la religión católica y sus sacerdotes tradicionalmente brindaban (Connaughton, 2008: 429).

El conflicto entre iglesia y Estado recayó en las expresiones de religiosidad colectiva o al menos en la libertad para efectuar las prácticas religiosas. En este escenario de reforma, la religión y la religiosidad adquieren un peso

[18] Las protestas y manifestaciones publicadas a través de periódicos católicos sólo fue una parte de la resistencia que mostró la sociedad a las leyes secularizadoras ya que otra parte fueron los motines, las rebeliones o hechos de armas en muchos puntos del país. En el caso del Estado de México, en Zinacantepec, Tejupilco y Temascaltepec se suscitaron hechos violentos resultado de añejos conflictos religiosos, así también se registraron en Michoacán (Falcón, 2005; 994 y Íñiguez, 2023).

aún más complejo y conflictivo para su expresión y sobrevivencia. El esfuerzo secularizador del Estado despertó en la sociedad católica todo tipo de temores y reacciones de oposición o resistencia, fuera de la lucha frontal hallaron nuevas posibilidades de reafirmarse como católicos.

## Referencias

Birrichaga Gardida, Diana (2010), "La sublevación indígena y las reformas liberales en el Estado de México, (1855-1859)" en Josefina Zoraida Vázquez Juárez. *Historia y mito*, México, El Colegio de México, pp. 341-365.

Camacho Pichardo, Gloria (2005), *De la desamortización a la reforma agraria, 1856-1930. Los pueblos y sus tierras en el sur del valle de Toluca.* Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2015.

Connaughton, Brian F. (2008), "1856-1857: conciencia religiosa y controversia ciudadana. La conciencia como poder político en "un pueblo eminentemente católico", en Brian Connaughton (coord.) *Prácticas populares, cultura política y poder en México, siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 395-464.

Dublán, Manuel y José María Lozano (comps.) (1877), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano. Edición oficial. Tomo VII,* México, Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, a cargo de M. Lara (Hijo).

Dublán, Manuel y José María Lozano (comps.) (1877), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano. Edición oficial. Tomo VIII,* México, Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, a cargo de M. Lara (Hijo), 1877.

Dublán, Manuel y José María Lozano (comps.) (1877), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano. Edición oficial. Tomo IX,* México, Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, a cargo de M. Lara (Hijo), 1878.

Falcón, Romana (2005), "El Estado liberal, ante las rebeliones populares. México (1867-1876) en *Historia Mexicana*, Vol. LIV: 4, 973-1048.

Fowler, Will (2020), *La guerra de tres años. El conflicto del que nació el Estado laico mexicano*, México, Editorial Crítica, 2020.

Hale, Charles (1990), "La guerra con Estados Unidos y la crisis del pensamiento mexicano" en *Secuencia*, nueva época, 1990 (enero-abril) No. 16. 43-61.

Íñiguez, Ulises (2023), "Los religioneros contra la República Restaurada: ¡Viva la religión y mueran los protestantes!" en *Historia Mexicana*, (abril-junio), no. 4, 1703- 1736.

Iparraguirre, Hilda (2011), "Liberalismo, catolicismo y religiosidad popular en la construcción del México moderno" en Hilda Iparraguirre y Ma. Isabel Campos Goenaga, *Hacia una nación moderna. La modernidad y la construcción de la nación en México*, México, Escuela Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 141-164.

Juksdivi Vázquez, Alejandra (2020), *La desamortización de bienes eclesiásticos: el polémico proceso desamortizador en el México decimonónico visto a la luz de la folletería y la prensa*, Michoacán, El Colegio de Michoacán. Tesis de doctorado

Knowlton, J. Robert (1969), "La Iglesia mexicana y la Reforma: respuesta y resultados" en *Historia Mexicana*, 1969 (abril-junio), No. 4, 516-534.

Villanueva y Francesconi, M. (comp.) *(1875) Libro de las protestas. Recopilación de las manifestaciones y protestas de los mexicanos católicos contra la ley anticonstitucional orgánica de la Reforma, que ataca la libertad del culto y las inmunidades de la Iglesia de Jesucristo*, México, Imprenta del cinco mayo.

Montes de Oca, E. (2017). *El reparto de ejidos en el municipio de Toluca, Estado de México.* Toluca, México: El Ayuntamiento de Toluca/Instituto Municipal de Cultura.

*Vega Gómez, Juan (2010), "Ley sobre libertad de cultos", en Patricia Galeana (coord.) Secularización del Estado y la sociedad, México, Siglo XXI editores, 269-278.*

## Archivos

AHEM Archivo Histórico del Estado de México
Series Gobernación y Justicia

# Entre el temor ante la condenación eterna y el disfrute de los bienes. La expropiación de los bienes de la iglesia en Chiapas

Gloria Pedrero Nieto[1]

## Introducción

Uno de los procesos históricos de mayor importancia en el siglo XIX, para México, fue el proceso de desamortización y nacionalización de los bienes de la Iglesia, pues marcó la separación del Estado de la Iglesia. En Chiapas el poder económico de la Iglesia estaba fundado principalmente en las propiedades rurales y en los censos impuestos en las mismas. Van a ser los Padres Predicadores de Santo Domingo los que más propiedades tenían, pero también los franciscanos, las monjas concepcionistas del Convento de la Encarnación, y el clero secular en el Colegio Seminario, contaban con propiedades y capitales impuestos susceptibles de ser desamortizados primero y nacionalizados después.

Cuando se decreta la desamortización y posteriormente la nacionalización de esos bienes van a ser, en su mayoría, los pertenecientes al grupo liberal chiapaneco, los que van a denunciar y quedarse con las propiedades. Ante este proceso la reacción de la Iglesia no se hizo esperar y a través de escritos y acciones en contra de las disposiciones se manifestaron abiertamente. Algunos de los beneficiados con propiedades de la Iglesia se van arrepentir y para limpiar su conciencia y preocupados por sus creencias religiosas van a pactar con la Iglesia la devolución de algún bien o un equivalente en dinero.

[1] Doctora en Humanidades-Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Profesora de Tiempo Completo de la Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación Historia agraria, Vida cotidiana y Educación en Chiapas, Tabasco y Estado de México. Correo: gpedrero@yahoo.com.

## La desamortización y nacionalización de los bienes de la Iglesia

La desamortización y nacionalización de los bienes de la Iglesia en Chiapas son el resultado del movimiento nacional de La Reforma. Este movimiento se inició con la proclamación del Plan de Ayutla, el primero de marzo de 1854 y, con la guerra de Reforma, encabezada por Juan Álvarez y apoyada por liberales radicales como Benito Juárez, Ponciano Arriaga y Melchor Ocampo. En Chiapas significó el triunfo de los liberales y va a ser Ángel Albino Corzo el dirigente más importante de ese movimiento, a partir de desconocer al gobernador conservador Maldonado en 1855, él estuvo al cargo del gobierno de Chiapas hasta 1862. Corzo instrumentó las Leyes de Reforma. La reacción por parte de los conservadores no se hizo esperar y se dieron levantamientos de diversos grupos hasta 1867; cuando a la caída del imperio de Maximiliano y el regreso de Juárez a la ciudad de México, José Pantaleón Domínguez fue electo gobernador constitucional (Pérez y Guillén, 1994).

La Ley de Desamortización o conocida también como Ley Lerdo,[2] la de Nacionalización de los bienes de la Iglesia y la Constitución de 1857, pretendían acabar con lo que a los liberales les parecía el mayor obstáculo para el desarrollo económico de México, la falta de circulación de los bienes raíces de las corporaciones civiles y eclesiásticas. De esta manera se atacaba económicamente a la Iglesia (como terrateniente y prestamista),[3] y se sustraía del atraso y del aislamiento a los indígenas al separarlos del *cruel yugo de la comunidad* (Fraser, 1972: 630) según la ideología liberal operante.

Ahora bien, veamos lo que establecían esas leyes. La Ley de Desamortización de los Bienes de las Corporaciones Civiles y Religiosas, conocida como la Ley Lerdo, fue expedida por Miguel Lerdo de Tejada el 25 de junio de 1856, y en su artículo primero, decreta:

> Todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como

[2] Bazant (1971:59) opina que la primera intención de la Ley Lerdo no era la de confiscar los bienes de la Iglesia, sino cambiarlos de forma, ampliando la función de banco que había venido desempeñando; pero la respuesta violenta conservadora hizo que se tuvieran que radicalizar las medidas y se decretara la expropiación de todos los bienes eclesiásticos.

[3] Bazant (1972:190) afirma que, hacia mediados del siglo XIX, la riqueza eclesiástica ocupaba entre una cuarta y quinta parte del total de la nacional. Mario Humberto Ruz hace un estudio muy exhaustivo de los ingresos de los Dominicos de Comitán y nos ilustra acerca del poderío de esta orden religiosa en Chiapas (1992: 9-106; 169-186).

> propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República, se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al seis por ciento anual (Fabila, 1981:103).

El artículo segundo continúa aclarando que: "La misma adjudicación se hará a los que hoy tienen a censo enfitéutico fincas rústicas o urbanas de corporación capitalizando al seis por ciento el canon que pagan, para determinar el valor de aquéllas". El artículo tercero define a las corporaciones de la siguiente manera:

> Bajo el nombre de corporaciones se comprenden todas las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías y archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, ayuntamientos, colegios y en general todo establecimiento o fundación que tenga el carácter de duración perpetua e indefinida (Fabila, 1981:103).

El artículo quinto aclara acerca de las fincas, urbanas y rurales, que no estaban arrendadas: "[...] a la fecha de la publicación de esta ley, se adjudicarán al mejor postor en almoneda que se celebrará ante la primera autoridad política del partido" (Fabila, 1981:104).

La ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos fue expedida en Veracruz por Benito Juárez, como presidente de la república, el 12 de julio de 1859, en su artículo primero decreta: "Entran al dominio de la nación todos los bienes que el clero secular y el regular ha estado administrando con diversos títulos, sea cual fuere la clase de predios, derechos y acciones en que consistan, el nombre y aplicación que hayan tenido". Otro artículo importante para el tema es el quinto, el cual consigna: "se suprimen en toda la República las órdenes de los religiosos regulares [...] así como también todas las archicofradías, cofradías, congregaciones o hermandades anexas a las comunidades religiosas, a las catedrales, parroquias o cualesquiera otras iglesias" (Fabila, 1981:120).

El artículo 27 de la Constitución del 5 de febrero de 1857, además de legalizar la propiedad y dar cabida a la expropiación por utilidad pública, establecía lo siguiente:

> Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar en sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución (Fabila, 1981:118-119).

## Las propiedades de la Iglesia

Ahora bien, veamos cómo fueron aplicadas estas leyes en Chiapas. En primer término, trataremos de cuantificar las propiedades existentes que había en Chiapas y que pertenecían a la Iglesia cuando se promulgó la ley.

El dato más cercano al respecto nos lo proporciona Emeterio Pineda (1999:75). En su obra escrita en 1842 menciona 36 propiedades de conventos (treinta y una pertenecían a los dominicos) y de la Catedral, más siete del difunto cura Luciano Figueroa. También contabiliza el total de fincas del entonces Departamento de Chiapas, que era de 591, por lo que porcentualmente en manos de la Iglesia estaba el 7.27% de las propiedades.[4] Pero hay que considerar que, por lo general, estas propiedades eran muy grandes, lo que hace que el porcentaje de la tierra acaparada aumente significativamente. Como no contamos con datos de extensión superficial de esas propiedades, no podemos estimar la cifra correspondiente.

Ahora bien, tratemos de reconstruir, por medio de otras informaciones, cuáles era esas propiedades. haciendas pertenecientes a los conventos de Santo Domingo de Chiapa, de Comitán y de San Cristóbal.

[4] Hemos incluido las propiedades del cura Figueroa en la contabilidad ya que, en muchos casos, los sacerdotes heredaban sus propiedades a la Iglesia, además de que la fuente las consigna.

Cuadro 1
Haciendas de los dominicos entre 1803 y 1856

| No. | Convento de Comitán | Convento de Chiapa | Convento San Cristóbal |
|---|---|---|---|
| 1 | Chejel | Changüí | Molino Santo Domingo |
| 2 | San Jacinto Huitatán | Ingenio San Jacinto | Santo Tomás |
| 3 | Santa Rosa | Santa Catarina | San Francisco |
| 4 | El Rosario | San Miguel | Rosario |
| 5 | San Pedro | San Pedro Mártir | Dolores |
| 6 | San Lorenzo | San Lucas | San Antonio |
| 7 | San José | San José | San José |
| 8 | Santa Catarina | San Pedro Buenavista | San Vicente |
| 9 | Santa Ana Buenavista | Santa Rita | Santa Rita |
| 10 | Santa Ana Costarricas | Santa Ifigenia | Rancho Mateo |
| 11 | Sacualpan del Ciruelo | San Sebastián | |
| 12 | San Felipe | San Juan | |
| 13 | El Coralillo | Santo Domingo | |
| 14 | Potrero Chapatengo | Pochuta | |
| 15 | Chalchitán | Rancho Santa Efigenia o Andalusí | |
| 16 | Tecolula | Hacienda de ganado y cañaveral en Ixtapa | |
| 17 | San Joaquín | | |

Fuentes: AHDSC, Padrones; Ruz, 1992.

Antonio Padilla (1988:32) menciona que la *Memoria de justicia y negocios eclesiásticos* de 1844 consigna que la orden de los dominicos poseía 25 fincas con valor aproximado de $262 140, y que sus productos eran de $13 107. Doce años después, en el borrador de la memoria de 1856, se registra una disminución considerable en los bienes de los dominicos, pues únicamente tenían 15 propiedades rurales valuadas en $119 990, es decir, diez menos. En la fuente consultada por Antonio Padilla tampoco se aclara el porqué de la disminución, aunque el autor maneja la tesis de que el clero chiapaneco era pobre y estaba sometido al proceso de desamortización desde las primeras leyes agrarias chiapanecas. Prueba de ello fue la solicitud de restitución de tierras en Chiapa, Comitán y Ocosingo, que presentó el convento de Santo Domingo al Congreso en 1849.

La defensa de los propietarios de esas tierras, que habían pertenecido a los dominicos, la hicieron los diputados Ángel Albino Corzo, Matías Castellanos y Nicolás Ruiz.[5] El fallo fue a favor de los propietarios, a pesar de que los dominicos contaban con el apoyo del vicegobernador Ramón Larrainzar (Corzo, 1868:26).[6] En cuanto a la pobreza de la orden, nos parece que no era tanta como se decía, pues eran propietarios de haciendas muy grandes. Desafortunadamente no podemos fundamentar esta afirmación, pues no contamos con información que nos permita comparar con otras regiones de México, pues consideramos que no son comparables por la situación de aislamiento de Chiapas.

Del resto de las órdenes religiosas, sabemos que las monjas concepcionistas del convento de la Encarnación de San Cristóbal[7] tenían una labor en Zinacantán, nombrada Concepción, el Molino de San Diego en San Cristóbal, un trapiche en Pujiltic y tierras de labor en Teopisca. Los franciscanos tenían una labor en Teopisca y en Amatenango las labores Herradura y Aljob Ayab (ANSCLC. Anastasio López, 1906: 299, 368). Además, fueron dueños de la hacienda Juncaná y Chiptic en Comitán en la época colonial. El clero secular tenía en San Lucas el Trapiche de la Merced y las labores San Joseph y San Ramón en el valle de San Cristóbal. Cabe aclarar que estas últimas habían pertenecido a los Jesuitas y que cuando fueron expulsados pasaron al Colegio Seminario. También los jesuitas (Santiago Cruz, 1977:65) fueron propietarios de tres haciendas de cacao: El Rosario, La Concepción y San Antonio en Ixtacomitán; y de la hacienda Jaltenango, en Cuxtepeques, que pertenecían a la Curia hacia la mitad del siglo XIX (AHDSC, AMSC, ATNSRA, AHSCJNCH, AJSTJCH, Ruz, 1992; Cruz,1998:49). Al parecer, no todas esas propiedades estaban en manos de la Iglesia en el momento en que se promulgó la ley, pero a través de la información de los archivos (AGN, AJSTJCH, AHSCJNCH, AHCH, AMSC) y del periódico *La Bandera Constitucional*, trataremos de reconstruir cómo se dio el proceso de desamortización y nacionalización de esas propiedades del clero.

[5] Los tres participaron posteriormente en la desamortización y se quedaron con propiedades de la Iglesia.
[6] Trens (1999:442) también lo aborda el asunto, pero lo toma de Corzo y no proporciona más datos.
[7] Padilla (1988: 32) proporciona el dato del borrador de la Memoria de justicia y negocios eclesiásticos de 1856. Cita la existencia de una propiedad del convento de la Encarnación valuada en $58 870, pero no podemos saber cuál era de las que tenemos identificadas.

## El proceso de Desamortización y Nacionalización de los bienes de la Iglesia

Al parecer, una vez que se conoció la ley Lerdo, el gobierno del estado creó la Junta Calificadora y Valuadora de Tierras, la cual contaba con representantes en las prefecturas. En San Bartolomé lo era Fermín Arrazate (Morales, 1985: 188). Según expone Manuel B. Trens (1999:529), la ley Lerdo fue objeto de rudas protestas por parte del obispo Colina y de profunda alarma entre la población apegada al clero:

> Los principios religiosos tan arraigados entre las clases sociales fueron, a no dudarlo, serio obstáculo para la aplicación de esta ley, pues en unos el escrúpulo y en otros el temor de contraer un cargo de conciencia, hacía que las denuncias de los bienes de manos muertas no fueran tan numerosas como se esperaba.

Por conducto de Gobernación, el gobierno expidió su circular de 8 de julio, publicada en Chiapas el 7 de agosto, por medio de la cual se incitaba a las autoridades al cumplimiento de la ley (Trens, 1999:529).[8] Acerca de la Ley de Nacionalización, Trens expresa que el gobernador Ángel Albino Corzo la promulgó y puso en vigor el 13 de agosto de 1859. Además, precisa que a raíz de este hecho la tirantez de relaciones entre Iglesia y Estado aumentó a tal grado que se convirtió:

> [...] en una lucha porfiada, sorda y sin tregua, ya por medio de pastorales subversivas, ya cerrando los templos a las autoridades, ya negando los sacramentos a quienes en los umbrales de la muerte se oponían a retractarse de sus principios, ya negando sepultura en los camposantos a todos aquellos calificados de impenitentes, fácil nos será comprender el revuelo que estas leyes causaron entre el obispo Colina y los miembros de su clero regular y secular.
>
> Los frailes dominicos y franciscanos y el comendador de la Merced de San Cristóbal se negaron a acatar esas disposiciones, calificadas por Colina de írritas, heréticas y disolventes y ruidosamente abandonaron

[8] Como Morales no proporciona la fecha de la creación de esas juntas, desconocemos sí fueron primero las juntas o la circular.

sus conventos para dirigirse a Guatemala, sin entregar a las autoridades los edificios, templos, paramentos, vasos sagrados, archivos, bibliotecas, cuadros, imágenes y demás objetos pertenecientes a la comunidad. Fue tan escandalosa la salida de los dominicos que a punto estuvo de provocar un serio conflicto al exaltar el fanatismo de las masas, ignaras; pero la cordura y circunspección del comandante de la plaza, don José Mariano García, fue suficiente para evitarlo (Trens,1999: 561).[9]

Al respecto, en la Memoria de 1861, el secretario de gobierno, dentro del apartado "Hechos notables de público conocimiento", informaba a los diputados lo siguiente:

[...] la percepción que la autoridad eclesiástica hizo de la iglesia de Santo Domingo en esta ciudad, rehusando verificarla, en igualdad de circunstancias, respecto de la de San Francisco: el extrañamiento para fuera de la República de varios canónigos por inobedientes a las leyes y la posesión civil de los establecimientos literarios y de beneficencia pública (Memoria, 1861:22).

El periodo de adjudicación de los bienes comprendió de septiembre de 1857 a 1863. Antonio Padilla (1988:35) menciona que, de 1862 a 1863, dieron 35 adjudicaciones con un valor de $ 38 554.64 y, de acuerdo con la fuente por él consultada (Junta Calificadora y Valuadora), afirma que "estos dos años fueron los últimos en que se registraron 'operaciones de adjudicación de terrenos o fincas'". A pesar de esta afirmación de las autoridades, se continuaron adjudicando propiedades

[9] Acerca de ese conflicto, en la Memoria de 1858, sección de Mejoras Materiales página 5, se hace alusión a que se reglamentó la ley general de cementerios y a la "[...] oposición resuelta de parte del Ilustrísimo Sr. Obispo a tan humanitaria disposición, la ha llenado de obstáculos, también lo es que el Gobierno los ha superado prudencialmente obrando en las complicadas circunstancias que lo han rodeado [...]"; pero después aclara que, por falta de recursos, no han plantado esos establecimientos. Pero no únicamente se dio oposición por parte del clero; en la Memoria de 1858 (3) se evidencia que "[...] un juez hubo, en el Departamento de Comitán, que con escándalo de la ciencia que profesa y del sentido común, se apropiase la facultad suprema de calificar las leyes nacionales y les negara su ejecución. Me refiero Honorable Señor, a decreto de 25 de junio del año próximo anterior sobre desamortización de la propiedad raíz de corporaciones civiles y eclesiásticas; que se negó a cumplir el expresado Señor Juez, y por cuyo motivo oficialmente se pidió a la Suprema Corte de Justicia que procediera contra él [...]" Carlos Cáceres López (1962: 27) expone que, al oponerse el obispo Colina y Rubio a acatar las leyes, "[...] el señor Corzo tuvo que dictar orden de expatriación en su contra, teniendo que salir el señor Colina y Rubio rumbo a la vecina República de Guatemala. Las enérgicas medidas del Gobernador Corzo hicieron que el 29 de septiembre del citado año de 1859 abandonaran el estado los religiosos franciscanos, y que el 3 de octubre lo hicieran los dominicos".

denunciadas, como se verá más adelante, en algunos casos por cambio de postor y en otros por ocultamiento de las propiedades.

Acerca de la forma de pago es Jan Bazant (1972:193,198-200) y los propios documentos los que aclaran cómo se hacía, de acuerdo a la ley de desamortización, el único desembolso que debían cumplir los futuros propietarios consistía en pagar un impuesto de traslación de dominio equivalente al 5% del valor del inmueble, pagadero en parte en efectivo y en parte en bonos de la deuda pública; el valor del inmueble lo deberían a la corporación como hipoteca, es decir, la Iglesia se convertía de propietaria en acreedora hipotecaria. Cuando el inquilino no se adjudicaba la finca dentro del plazo de tres meses, podía ser denunciada por otra persona y se procedía a rematar. La ley del 12 de julio de 1859 y su reglamento del 13 de julio declararon la nacionalización sin compensación alguna de los inmuebles y capitales del clero. Como la ley suprimía monasterios y prohibía la vida en comunidad, los conventos por lo tanto desaparecían.

Los edificios de los conventos, así como los templos que se consideraban superfluos, al no poderse vender como unidades, se decidió que se levantarían planos, se dividirían en lotes y éstos se venderían al mejor postor en subasta pública por dos tercios de su avalúo como mínimo. La mitad se pagaría en efectivo y el resto en bonos de la deuda nacional, por lo que podrían comprar un inmueble en el 35 % de su valor, además de que lo podrían hipotecar al gobierno. En cuanto a las fincas aún no desamortizadas, se pagarían tres quintos en títulos o créditos de la deuda pública y los dos quintos restantes en dinero efectivo pagadero en cuarenta mensualidades, las que posteriormente se extendieron a ochenta.

También hubo descuentos para los que pagaron "en el acto". Bazant calcula que el descuento fue de 25%. Al parecer, al conocer las facilidades de pago los denunciantes acudieron a negociar sus pagos, esto a partir del 24 de noviembre de 1859. Así es que Mariano Aguilar acepta pagar la mitad con prórroga (noviembre 24 1859); J. Pantaleón Domínguez y Matías Castellanos pagarían las 2/5 partes en 40 mensualidades y las 3/5 en bonos de la deuda interior (noviembre 24 1859); y Petrona García el 50% en 80 me-

ses (noviembre 24 1859). Otros que aceptaron plazos de pago, pero que el documento no los especifica fueron: Casimiro Castañón (diciembre 2 1859), Diego Betanzos por la hacienda de los Patos de Tonalá (diciembre 15 1859) y Juan Pablo Toledo (diciembre 18, 1859). En 1862 (31 agosto) Pedro, Manuel e Higinio Flores pagaron las 3/5 partes de su deuda (AGN. BN.29-1/121).

**¿Quiénes adquirieron los bienes?**

Ahora nos toca conocer a algunos de los "infieles" que adquirieron los bienes que habían pertenecido al clero ellos fueron: Clemente García a quien el 25 de septiembre de 1857 le fueron adjudicados, después de haber sido rematados en subasta pública, la labor y los molinos que fueron propiedad del Colegio Seminario de San Cristóbal por la cantidad de 2 012 pesos cinco reales cuatro granos (*La Bandera Constitucional,* 1859:91). En febrero de 1861 se llevó a cabo un juicio conciliatorio de Clemente García contra Pedro Nolasco Domínguez por réditos que le adeudaba de un año y siete meses, a razón de 365 pesos anuales, procedentes del arrendamiento de la labor y molinos. Clemente García explicaba que cuando le fueron rematados los bienes del Colegio Seminario tuvo dificultades con Nolasco Domínguez,

> [...] pues él, como otros muchos, pretendían eludir la desamortización de bienes eclesiásticos, a pesar de estar enterado de la posesión que se le dio al infrascrito por una comisión municipal y el referido Sr. Domínguez reconoció, excusándose no obstante a verificar la entrega de las citas labores y molinos a virtud del tiempo que le faltaba de contrato de arrendamiento y que atento a la ley se respetó. Que debería haber entregado a ellos los réditos y no al regente del colegio como equivocadamente intenta, sólo sería posible si ya los hubiese entregado por adelantado (AJSTJCH. Civil, S.C. 1861, expediente 943).

Por lo visto, como el arrendatario no pidió la adjudicación y se le remató a Clemente García, éste respetó el contrato que tenía con el Colegio Seminario y Domínguez no le pagó, por lo que le reclamaba los 19 meses que le

debía, ya que la posesión civil se la habían dado el 4 de junio de 1859 (de ahí los 19 meses).

Al parecer, el primero en denunciar esas propiedades, posiblemente en 1856 o a principios de 1857, fue Nicolás Ruiz.[10] El gobierno solicitó al rector del Seminario la escritura; éste se negó a otorgarla, pues argumentaba que el obispo era quien tenía que hacerlo; además de que esas propiedades eran las que sostenían a esa institución. Así es que exponía lo siguiente:

> [...] que, por ningún caso, ni de modo alguno puedo lícitamente consentir en la expresada enajenación que pretende hacerse con arreglo al mencionado decreto, contra el cual, en defensa de los sacrosantos derechos de la Iglesia, ha representado al Supremo Gobierno de la Nación el mismo ilustrísimo y Dignísimo Señor Obispo de esta Diócesis, quien también ha dado a los fieles sus Diocesanos las instrucciones más convenientes y saludables sobre la materia. La voz del celosísimo pastor en el ejercicio del Magisterio Apostólico debe ser oído e inviolablemente obedecida, principalmente por los eclesiásticos, debe no menos ser escuchada y acatada por todos (aun a costa de cualquier sacrificio), los que no quieran dejar de ser hijos fieles de la Iglesia, pues el Divino fundador de ella Supremo Señor del Universo dejó dicho en su Evangelio con palabras más claras y terminantes: que el que oye a sus Ministros, oye a su Majestad y, por el contrario, el que los desprecia, desprecia a su Majestad y el que incurre en la infelicidad de no querer oír, es porque no tiene parte con Dios, por consiguiente, si ninguno que no quiera faltar a lo que le obliga la profesión Católica en que dicho sanamente se halla, puede lícitamente obedecer a Jesús Cristo Señor Nuestro, menos puedo yo como sacerdote, que tengo a mi cuidado inmediato el Seminario y sus cortos bienes. Por tanto, si por desgracia lamentablemente del denunciante y de los que intervengan en ella se ejecuta el decreto respecto de las mencionadas fincas que le sostienen y contra esa fuerza, yo protesto solemnemente. Tengo el honor de decirlo a ustedes en respuesta disfrutando de la satisfacción de renovarle con toda sinceridad las protestas de mi respeto a su autoridad siempre

[10] Como la referencia a la solicitud de Nicolás Ruiz, en el documento, es indirecta no contamos con la fecha exacta.

> aparecerá una incontrastable verdad, que no la razón, ni la justicia, sino que la fuerza y sólo la fuerza será la que despoja al Seminario de las cortas fincas (AJSTJCH. Civil, S.C. 1857, expediente 695).

Al mismo tiempo, Nicolás Ruiz también, estaba denunciando el 2 de enero de 1857 un sitio perteneciente al cabildo eclesiástico, contiguo al palacio episcopal, nombrado Jardín Episcopal, el cual se encontraba en proceso de reparación, y como era parte de la catedral de San Cristóbal el deán protestó. El remate público se hizo el 2 de octubre de 1857, recayó en Ponciano Solórzano y José Antonio Mijangos. En abril de 1863, como no se había pagado, lo adquiere José Manuel Puig por $1,000 pesos, sus fiadores fueron Nicolás Ruiz y Martín Quezada. La forma de pago sería en mensualidades las 3/5 partes y las otras 2/5 en bonos de la deuda nacional —la propiedad estaba valuada en $1,500 pero no hubo postor que mejorara la oferta de Puig—. Dos años después, 30 de mayo 1865, el predio fue denunciado por la madre de Puig, Basilia Domínguez de Puig, a raíz de su muerte (AGN. BN. 29-124/325). José Manuel Puig pertenecía a los liberales opositores a la intervención, por lo que su madre pedía en 1868 la donación de una casa por los servicios que su hijo había prestado a la causa revolucionaria (AGN. BN. 42-124/316).

El 28 de septiembre de 1857, Ponciano Solórzano[11] se hacía propietario del Molino, perteneciente a las monjas de la Encarnación, de San Cristóbal, el cual se conocía como Molino de San Diego, por la cantidad de $1 301.33 (*La Bandera Constitucional*, 1859:91). El 22 de noviembre de 1867 se presentó ante el Juez de Primera Instancia para exponer lo siguiente: que la posesión del molino se le había dado hasta un año después del remate (2 de junio de 1858) y al valor de la propiedad se le había impuesto "[...] a censo un plazo señalado y una causa de un 6 %"; que la Jefatura Superior de Hacienda le exigía que debía redimir el capital de acuerdo a la ley o reglamento de 25 de junio de 1864; pero que, de acuerdo con la circular de 17 de abril de 1861, se prohibía terminantemente la reducción de aquellos capitales, por lo que consideraba que esa jefatura "[...] ha tenido otra pretensión no

[11] Ponciano Solórzano fue gobernador interino en 1848, participó en la independencia y en la intervención (Almanaque, 1984:116-117).

menos ilegal, como es la de dar por hecho que estuve yo en el deber de hacer la redención, mandando embargar mis bienes por medio de la Receptoría de Rentas [...] que es cuestionable el cobro y la multa de uno al millar [...]" (AJSTJCH. Civil, S.C. 1868, expediente 1366). Al parecer le exigían el pago de las dotes a las monjas, teniendo que recurrir a la Ley del 5 de febrero de 1861, mediante la cual los gobernadores debían fijar la suma a reservarse para ese pago. Otro argumento presentado por Solórzano para fundamentar que era una injusticia, fue el de la enemistad que tenía con el juez Casimiro Castañón, y para probarlo presentaba testigos. Por lo visto, esto último tenía algo de cierto, pues al terminar el periodo de Castañón el juicio vuelve al ramo civil y sólo tiene que pagar la mitad de los honorarios (*Ibidem*). En diciembre de 1888 se hace una revisión del remate a solicitud de Isauro de Jesús Ley, quien exponía que Ponciano Solórzano había perdido sus derechos. El resultado de la indagación fue que, a la muerte de Ponciano Solórzano el molino había pasado a su esposa quien, lo había heredado a su vez a su hijo Manuel L. Solórzano, siendo en ese momento los propietarios Maclovio y Refugio Solórzano. Los propietarios habían llegado a deber por los réditos del 6 % anual del capital de 1 301.33 pesos (precio del remate), 5 546 pesos 25 1/8 centavos, pero como ya habían pagado todo, no procedió la denuncia (AGN.BN.40-170/56).[12]

Otro de los solicitantes de propiedades del clero fue Casimiro Castañón, a quien se remataba a su favor, el 7 de octubre de 1859, el Molino de Santo Domingo perteneciente al convento de los Padre Predicadores de Santo Domingo, ubicado en San Cristóbal, por la cantidad de $1 166.66 (*La Bandera Constitucional*, 1859:91). En 1886, el agente especial de la federación Isauro de Jesús Cruz exponía que, en 1856 y 1857, Casimiro Castañón denunció y se le adjudicó un sitio o solar perteneciente al convento de los dominicos, ubicado al norte y extramuros de la ciudad colindante con el Molino de Santo Domingo, propiedad de Wenceslao Paniagua. Posteriormente lo vendió a Domingo Isidro Robles y Guillermo Limón y, como no lo pagaron, pasó a ser propiedad de la Nación. Isauro de Jesús Cruz lo denunció el 2 de

[12] En el documento citado se menciona que la superficie del molino era de un tercio de caballería, por lo que el valor que se le dio tenía que ver más con los implementos con los que contaba el molino y su ubicación que con su superficie, pues ésta era de 14 ha. 26 a 33ca.

diciembre de 1886 (AGN.BN.40-170/57). Por lo visto, Casimiro Castañón, aprovechó la ley de desamortización para denunciar algunas propiedades y luego venderlas, pero no el molino, como se verá más adelante.[13]

El Trapiche de la Merced, ubicado en las inmediaciones de San Lucas, fue denunciado por Vicente Morales Ruiz, pero no tuvo resultado positivo para él, debido a que la propiedad en cuestión, que había pertenecido al Colegio Seminario de San Cristóbal, ya había pasado a manos de Alejandro Cabrera en 1856 (posiblemente era el arrendatario y la adquirió con base en la ley de junio de 1856) (*La Bandera Constitucional*, 1859:91). En 1875, se canceló la escritura a través de la cual el Instituto Literario (que substituyó a la extinguida Universidad) vendió a Alejandro Cabrera, el 23 de noviembre de 1862, el Trapiche de la Merced por $15 000, para lo cual se protocolizó una hipoteca especial sobre sus fincas Chenecultic, Oquenchay, Chitamucum y el mismo Trapiche. El tesorero del Instituto Literario Manuel Antonio Utrilla manifestaba haber recibido $13 000 (AHCH. Manuscritos 27, escritura 3). Los descendientes de Cabrera la mantuvieron en su poder hasta 1973, cuando se dotó la ampliación de ejidos de San Lucas (*Diario Oficial*, 1973:32-34). Benancio Córdoba denunció los terrenos Chuquilaca[14] y Cambajullu correspondientes al Cabildo Eclesiástico, los cuales le fueron rematados en $666.06.

Otra propiedad que pertenecía a la curia eclesiástica fue la hacienda El Rosario de Ixtacomitán,[15] ésta fue denunciada el 17 de julio de 1857 por Margarito Salvatierra, quien un año después se quejaba de que no le habían dado posesión. Para tal fin se nombró como agrimensor a Juan Meza, quien procedió a llamar a los colindantes. Cuando se estaba llevando a cabo la medida se presentaron Mariano Cantoral y su hijo Arcadio, propietarios de la

[13] Poco después de haber adquirido el Molino de Santo Domingo, demandó a Mariano Bermúdez por impedirle el uso del agua. Casimiro Castañón argumentaba a su favor haber adquirido el molino con sus servidumbres y una era el *jus agueductus,* o sea el derecho de conducir agua por la heredad de Bermúdez (AJSTJCH.Civil,S.C.1958, expediente 755).

[14] Al parecer, es la misma que Chuquillaca de Chiapa, pues posteriormente aparece como dueño Marcos Córdoba, posiblemente descendiente de Benancio Córdoba. Información tomada de María del Rocío Ortiz Herrera, 1997b, "Cuadros de las propiedades de Chiapa 1873-1912". Hacia 1912, pertenecía a la familia Aguilar (Ortiz, 1997a: 97). La autora consultó fundamentalmente el Registro Público de la Propiedad de Chiapa de Corzo.

[15] Esta hacienda fue donada a los jesuitas por María de Alvarado. Existen dos fechas para el testamento, una la da Trens (1999:120), el 14 de diciembre de 1670 y la otra Santiago Cruz (1977: 16), el 2 de julio de 1672. Francisco Santiago Cruz transcribe un documento que describe la hacienda en el momento de la donación, así es que "[...] 'tenía sesenta mil árboles frutales, casa de vivienda para los señores y gente de servicio, diez esclavos, capilla bien alhajada de ornamentos y preseas para el culto divino y lo demás del necesario apero para su cultivo y labranza'" (*Ibidem*: 18-19).

hacienda vecina San Isidro, quienes manifestaron no estar de acuerdo pues les perjudicaba por tener derechos sobre la hacienda el Rosario. Para demostrarlo exhibieron un plano topográfico levantado en 1853 y una posesión ininterrumpida por 23 años. El comentario de las autoridades fue que no se aceptaba, pues esos hechos se habían realizado de acuerdo a leyes derogadas; además, se aclaraba que Cantoral había entrado "[...] a la hacienda no como un denunciante de un terreno baldío, sino como administrador o encargado de la custodia de la finca, que desde hacía siglos era propiedad de comunidades religiosas o del clero" y, por lo tanto, no se le debía tomar como poseedor desde que entró como administrador. En cambio, Salvatierra había sido arrendatario de la hacienda, por lo cual había celebrado un contrato registrado que le daba derecho legal y posteriormente la prefectura le había dado el de propietario. El 18 de enero de 1866 Salvatierra pagó a la tesorería $62.96 ½ más la alcabala de $8.16 ¾ (AHSCJNCH .Civil. Pn. 1erJ.D,1858, expediente 14).

En Amatenango, el convento de San Francisco era dueño de las labores Herradura y Aljob Ayab, propiedades que mantenía arrendadas; hecho que propició que pasaran desapercibidas para los denunciantes. En 1868 se citó, a través del periódico, al propietario para que pagara los capitales impuestos. Se presentó el dueño del Rosario, José Joaquín Coello, quien mostró escritura de cancelación de la hipoteca por sus padres. Aclaró que las labores las había tenido arrendadas su madre durante nueve años y que su mayordomo, creyendo que el terreno era de su propiedad, lo había sembrado con dos cargas y media de trigo. Como la explicación de Coello no resultó satisfactoria, las propiedades fueron embargadas el 19 de agosto de 1879 y vendidas en remate público a Alfredo Aguilar en 1897 (AGN.BN.40-52/28). Al parecer no siempre existió claridad acerca de la propiedad de los terrenos (no se sabía si eran propiedad privada o baldíos), sobre todo cuando se encontraban sin cultivar, como al parecer serían éstos propiedad del convento de San Francisco, pues años antes la madre de José Joaquín Coello, Petrona Esponda, en 1846, solicitó la medida de su hacienda y los terrenos nacionales; a la hora de la medida se presentó el representante del convento de San Francisco con una escritura de venta, pero sin títulos y solicitó se le respetaran las dos y media caballerías que pertenecían al convento. La señora Esponda

accedió y quedó como arrendataria, por lo cual desde entonces existía la confusión en torno a dichos terrenos (*Ibidem*).

Un caso parecido, en el mismo lugar y casi con los mismos actores, fue el de la hacienda San Rafael. Antonio Chávez exponía que esa hacienda tenía una extensión tan grande, que de ella se había formado San Nicolás y que había pertenecido al clero. Antonio Chávez expresaba que, en la época de las leyes de Reforma, fray Felipe Navarro, guardián del convento de San Francisco, la cedió a Francisco Bermúdez; para cubrir las apariencias formuló escritura de venta a favor de su cuñado el presbítero Nicolás Figueroa, de lo que sería San Rafael reservando para sí una parte que nombró San Nicolás (a su muerte pasó a ser propiedad de esposa Aurelia Figueroa). Por lo anterior, hacía la formal denuncia de esas propiedades. El 17 de noviembre de 1886 traspasaba sus derechos a Demetrio Gil Hinojar. Por lo anterior, se inició un juicio civil y así se aclaró que el propietario de San Rafael, en 1896, era Sixto Utrilla, quien demostró que esa hacienda nunca había pertenecido a manos muertas, pues contaba con el título de propiedad expedido por el gobierno del estado el 5 de julio de 1846 y los documentos de las ventas sucesivas. Entre los dueños figuraban Francisco Ramón Bermúdez y Nicolás Figueroa. En el caso de San Nicolás, sólo había existido un capital impuesto a favor del convento de San Francisco, el cual denunció Ponciano Solórzano y fue redimido posteriormente, en 1864, por Isidoro Castellanos (AGN. BN.34-52/40).[16]

Las religiosas de la Encarnación tenían una labor en Teopisca, que no hemos podido identificar. Suponemos que la tenía arrendada Tomás Cancino en 1847. Ramón Velasco y Tovilla solicitó su compra en caso de que la viuda de Cancino no se interesase por ella. Otra de sus propiedades era Concepción en Zinacantán, la cual fue vendida al Lic. Antonio Durán en $347.75. La operación se realizó de la siguiente manera: el 3 de agosto de 1870 se presentaron José Pablo Tovilla, Jefe de Hacienda, y Antonio Durán; se tenían reconocidos $ 2 255 a favor de las monjas de la Encarnación. La propiedad contaba con una superficie de 34 ha. 57 a. 2 ca. Durán hizo posturas por

[16] Los hermanos Castellanos: Isidoro, Isidro y Matías denunciaron doce propiedades. Isidoro denunció: San Antonio, Rancho San Mateo, cuatro sitios de Guitatán y San Jerónimo, además de un capital en San Nicolás. Isidro denunció: Casas Viejas, Ángel, La Laguna, La Pimienta, El Cuajilote y San Jerónimo. Por su parte Matías denunció: El Rosario y Santa Rita.

las 2/3 partes del avaluó original, el cual fue aceptado, así es que se declaró "la nación vende y da en venta real y enajenación perpetua al Lic. Antonio Durán la finca[17] Concepción". Esta suma se asentaba que la tenía recibida en bonos de la Deuda Nacional y numerario contado en su satisfacción, de acuerdo al artículo 21 de la ley general del 13 de julio de 1859 (AHCH. Manuscritos 24). El artículo 21 a la letra dice: "Quedan cerrados perpetuamente todos los noviciados en conventos de señoras religiosas. Las actuales novicias no podrán profesar, y al separarse del noviciado se les devolverá lo que hayan ingresado al convento". Por lo tanto, lo pagado por Durán sería entregado a las ex-monjas que hubieran entrado al convento con dote.

En 1859, las haciendas de los dominicos fueron denunciadas por: Juan de Dios Coutiño la de San Nicolás por la cantidad de $ 3 986.68. Doña Zaragoza Ruiz de Corzo y Ángel Camas denunciaron San Clemente Pochutla, la dividieron a la mitad y la cantidad pagada por cada uno fue de $1 681.82. En ese mismo año como censatarios de bienes del convento de Santo Domingo aparecen: Tomás Rovelo, quien por 2/4 partes de la hacienda del Rosario de Comitán reconoció $1 750.00; Petrona García, por las haciendas de Zapaluta (departamento de Comitán), San Joaquín y Santa Ana, $1 635.65; Isidoro Castellanos, por San Antonio, $ 6 473.56; Mariano Aguilar, por Santo Tomás, $666.66; Matías Castellanos, por El Rosario y Santa Rita, $ 1 750.00 por cada una; Nicolás Ruiz, por San Vicente, $267.33; Manuel Albores, por Dolores, $1 750.00 y José Pantaleón Domínguez por San José $ 1 666.66 (estas siete haciendas estaban en Ocosingo) y Manuel Ruiz, por San Pedro, $1 932.70 (como se repite el nombre, no sabemos a qué departamento pertenecía esta hacienda). Francisco Gordillo denunció la hacienda Santa Ana Buenavista por $1 000.00 (*La Bandera Constitucional,* 1860: T. I N° 94). Para algunas de estas haciendas contamos con información posterior. De la del Rosario, Tomás Rovelo aparece como su propietario en 1894 y, para ese entonces, solicita el terreno llamado Tecoluta o el Pando, que perteneció a la comunidad de los dominicos, anexo a dicha hacienda, con una superficie de 15 caballerías, 220 cuerdas y 1508 1/8 varas; el 14 de abril de 1894 le expidieron la escritura de adjudicación, después de cubrir la cantidad de $1

[17] En Chiapas se usa el término de finca, para lo que en casi todo el territorio de México sería hacienda.

292.60 (AGN.BN 42-52/54). Las haciendas Santa Ana y San Joaquín, junto con los Horcones fueron denunciadas por Arcadio J. García el 9 de noviembre de 1886, quien las definía como bienes del clero y, por consiguiente, denunciables y redimibles por la ley del 12 de julio de 1859. La respuesta fue negativa pues tenían propietarios: Santa Ana pertenecía a Felipe Vera, San Joaquín a Fausto Cancino y hermanos y los Horcones a Jovita M. de Escaray (AGN.BN. 36-124/336). Curiosamente Jesús Solís tres días después, denunciaba las dos primeras fincas, afirmando que estaban ocupadas por Fausto Cancino y Felipe Vera, pero que habían sido rematadas a José Tomás Albores por la cantidad de $1 870.00; y que éste había traspasado sus derechos a Pedro Fermín Burgos el 9 de junio de 1857. El 6 de octubre de 1859, la viuda del señor Burgos, Petrona García, arregló la redención del capital (por cierto, que la cantidad que se menciona es de $1 635.65 *vid supra*), por lo cual el receptor de rentas en 1866 canceló la hipoteca (AGN. BN.38-170/34). Desconocemos porque el señor Solís las denunciaba si, por lo expresado en el documento del 9 de noviembre, los propietarios eran los que él consideraba como ocupantes de las haciendas. Lo interesante de estos documentos es la movilidad que existía entre estas propiedades y el desconocimiento que existía entre los habitantes acerca de quién se había quedado con ellas.

En el Departamento de Chilón se mencionan también propiedades de los dominicos, calificadas como pertenecientes al clero que pasaron al dominio de la nación el 12 de julio de 1859. Estas eran: San Vicente, Dolores, Santo Tomás, Quahuil y San José (al parecer había dos con el mismo nombre en ese departamento). Estas fincas son denunciadas en 1886 (junto con Rancho Mateo, *vid infra*) por el agente fiscal Rafael Zepeda quien aclaraba que se encontraban en posesión de Rosalía Martínez, Espiridión López, Manuel Sánchez, Vicenta Maldonado y Matías Parada, respectivamente. Una vez analizados los expedientes se encontró que las propiedades fueron adjudicadas, en 1865, a Pantaleón Domínguez la finca San José; a Francisco Albores la finca Dolores; a Mariano Aguilar, Santo Tomás; a Mariano Trujillo, San Francisco Quahuil; y a Luis Martínez, San Vicente, por lo que no procedió la denuncia. Lo que llama la atención es porqué el agente fiscal atribuía a esas personas la posesión, sí desde 1859 ya habían sido denunciadas por los que

resultaron ser sus dueños (AGN.BN, 35-124/291). También contamos con otra referencia de la de San Francisco Quahuil, la cual en 1883 Vicenta Maldonado pedía que le adjudicara, pues la había comprado a Mariano Trujillo por $1 333.33 1/3. Como no pudo demostrar que había cubierto el pago correspondiente, no fue posible que se le adjudicara (AGN.BN.42-52/13).

Otras propiedades denunciadas en la zona fueron: el Rancho San Mateo y la otra finca nombrada San José. El primero fue rematado el 4 de noviembre de 1859 a favor de Isidoro Castellanos, por la cantidad de $666.67. Le fue escriturado a su hijo Amado Castellanos, el 9 de octubre de 1894, previo pago. La cantidad total fue de $826.70, pues a la suma original se le agregaron $160.67 de réditos del 6% a diez años. Una parte se pagó en bonos desde 1862 y la otra en numerario en 1894 (AGN.BN.35-124/291). La finca San José la denunció Secundino Navarro, a quien le cedió sus derechos Alejandro Rovelo en 1890 (AGN.BN. 37-170/9). Al parecer, Isidoro Castellanos también se quedó con la finca San Antonio, en 1886. Antonio Chávez, agente especial del gobierno federal, denunciaba que la familia del finado Isidoro Castellanos la poseía sin título, pues no había sido pagada en su totalidad, además de que se habían apropiado de una parte de terreno que no les pertenecía y, por el hecho de no haber pagado habían prescrito sus derechos. En el expediente sólo aparece la denuncia del agente, de ahí que desconozcamos si efectivamente se la quitaron (AGN,BN,40-170/56).

En la región de Comitán los bienes denunciados pertenecientes a los dominicos fueron: Chejel Casas Viejas, con una superficie de un sitio de ganado mayor, denunciado por Celestino Aguilar y rematado a su favor el 29 de noviembre de 1858; la forma de pago convenida era de 2/5 partes en metálico en 40 meses y 3/5 reconocidas en créditos de la nación. El 1 de abril de 1860 manifestaba que debía redimir en bonos de deuda interior, siete décimas partes de $300.00 en que le fue adjudicada la propiedad, por lo que era deudor de $210.00, cantidad que se obligaba a satisfacer en seis meses (al parecer hubo una negociación posterior pues aumentó en un décimo la cantidad reconocida como crédito a la nación). Pero antes de cumplirse esa fecha cedió sus derechos a Cándido Rivera, a quien se le adjudicó definitivamente tras cubrir los compromisos de pago en 1860 (AGN.

BN.42-170/52). La finca Güitatán en Comitán también fue denunciada en 1857 por Manuel Argueyo su arrendatario; se procedió a la adjudicación el 22 de julio de 1857, por la cantidad de $833.76, capital calculado de acuerdo a los cincuenta pesos que pagaba de arrendamiento, a razón de un 6% anual. Este capital quedó reconocido a censo redimible al 6 % anual mencionado; además de que se le daban las opciones de redimirlo cuando quisiese, todo o en partes, y en cuatro años podía renunciar al mismo. Existen evidencias de que, para el 7 de mayo de 1887, Pantaleón Domínguez e Isidoro Castellanos pagaron en efectivo en diversas ocasiones, el primero para redimir el terreno llamado Laguna Güitatán y el segundo cuatro sitios llamados Güitatán. Pero en 1891, las autoridades comentaban que desconocían si se referían a la misma finca. La duda surgió a raíz de la denuncia de los $833.76 hecha por Adrián Culebro el 12 de diciembre de 1891. Finalmente reconocieron que el capital había sido redimido, pues Pantaleón Domínguez realizó pagos del 27 de diciembre de 1859 al 27 de septiembre de 1860. Posteriormente lo traspasó a Segundo Culebro, quien pagó en total $116.65. Desconocemos si esta cantidad era la que restaba del capital en que fue valuada la hacienda, pero el 16 de diciembre de 1895 se hacía constar que el capital estaba redimido y el expediente se archivaba (AGN,BN.36-124/343).[18]

Desafortunadamente para las propiedades dominicas de la zona conocida como la frailesca, y que pertenecían al convento de Chiapa, en Bienes Nacionalizados de Archivo General de la Nación solamente existe información para San Clemente Pochutla, por lo que, a través de otras informaciones, es posible reconstruir su destino a partir de lo estipulado por la desamortización y nacionalización.[19] De la hacienda Santa Catarina sabemos que se

[18] El nombre de esta hacienda aparece escrito de las siguientes formas: Güitatán, Guitatán y Huitatán. Acerca del origen de esta hacienda, Mario Humberto Ruz (1992:96,112-114) investigó que originalmente fue un pueblo que desapareció como consecuencia de la mortandad provocada por las pestes del siglo XVII. En 1697 los habitantes de Huitatán, para poder cubrir la carga tributaria, tuvieron que vender el sitio San Antonio, parte de sus ejidos para poder aliviar su pobreza. En 1757, el apoderado de los dominicos presentó ante la Audiencia el título de la hacienda Guitatán de más de veinte sitios. También recibía el nombre de San Jacinto Huitatán.

[19] Antonio García de León [1985:153] afirma, basándose en Trens [1999: 442], que en 1851 la familia de Ángel Albino Corzo acababa de apoderarse de "[...] 'la herencia de los santos' dominicos sobre todo en el valle que hoy se conoce como 'de los Corzos'." En la cita a la que hace referencia Trens menciona que Ángel Corzo defendió en 1849 "[...] en unión de sus compañeros Castellanos y Ruiz el famoso litigio de los pequeños propietarios de tierras de Chiapa, Ocosingo y Comitán contra los poderosos intereses de los dominicos de Chiapa, que al fin ganó en esta legislatura a pesar de que del lado de los frailes se había inclinado don Ramón Larrainzar y la comisión nombrada por el congreso anterior para que determinara sobre el escabroso asunto". Por otra parte, de las haciendas que pudieron ser las de los dominicos, solamente en dos aparecen como propietarios los Corzo. En una de las Santo Domingo su propietario era Serafín Corzo y en una de las de nombre Santa Rita lo era Francisco Corzo (*Memoria*, 1889: Hacienda y Guerra N° 4).

erige en pueblo en 1875, pero ante la oposición de los herederos de Carlos Moreno, posiblemente el denunciante de la hacienda, se suspende la ejecución del decreto hasta que en 1876, el gobernador Carlos Borda lo aprueba (Morales, 1979:51; Pulido, 2000: 315). Actualmente recibe el nombre de Villaflores y es el centro económico de la región aún hoy conocida como la Frailesca. En la Memoria de 1889 hemos encontrado como propietario de Canguí a Sóstenes Ruiz; de San Lucas a Victoriano Ruiz, de San Pedro Mártir a Néstor Gutiérrez, y de San José a Leonardo Gómez. Para el resto de las haciendas es difícil afirmar cuáles de ellas son las ex haciendas de los Padres Predicadores, pues aparecen varias con el mismo nombre. Por ejemplo, hay dos San Pedro Buenavista, de una de las cuales el propietario era Julián Grajales (para María Trinidad Pulido (2000:325), la que sería propiedad de los dominicos), mientras que la otra pertenecía a Luis Albores. Existen nueve haciendas Santa Rita, entre cuyos propietarios aparecen la familia Córdoba, cuatro de apellido Ruiz, dos Corzo y uno De Paz. Con el nombre de San Sebastián encontramos siete fincas, entre cuyos propietarios está Onésimo A. Pola quien también era dueño de una de las tres haciendas San Juan. Existían cuatro Santo Domingo, cuatro también con el nombre San Miguel y dos San Jacinto (Memoria, 1889: Hacienda y Guerra N° 4).

Otra referencia para la zona es la denuncia de la hacienda San Nicolás de Chiapa, hecha por Juan María de la Cruz, ésta había pertenecido al clero, y en 1886 la poseía Rafael Coutiño. Como no contamos con más información no hemos podido identificarla, pues el expediente solamente quedó en la denuncia [AGN,BN, 40-170/56]. Posiblemente sea la misma que, años antes, poseía Juan de Dios Coutiño, quien en noviembre de 1859 manifestaba que le era imposible cubrir el 50% correspondiente al saneamiento del valor de la finca, y solicitaba sólo pagar en numerarios y nada en bonos, aprovechando los descuentos otorgados por el gobierno federal (AGN,BN, 29-1/121).

Resulta significativo que el 8 de julio de 1856, es decir catorce días después de expedida la Ley Lerdo, compareciera en el juzgado civil de Comitán el representante del convento de Santo Domingo de esa ciudad, para registrar un contrato de arrendamiento celebrado dos años antes de una de sus propiedades. El documento en cuestión dice así:

> [...] el Padre Prior Doctor y Maestro y Cura Párroco de esta ciudad de Comitán, fray Juan Paniagua, por si y por los miembros del Convento, otorga en arrendamiento al señor Juan José León el sitio Santa Catarina distante a doce o catorce leguas hacia el suroeste por tres años prorrogables, desde el primero de agosto de 1854, en que don Juan de León Recibió y se cumplirá en el 57, entregando en igual fecha el Sr. León los 50 pesos de rédito del tercer año y al cumplir el plazo devolverá el terreno en las mismas condiciones o mejorado. Si no lo hace se le acusará como despojador injusto del uso, juzgado por las leyes y pagará doble de renta. Que si lo venden se respetará el arriendo y al término de tres años, los padres pueden arrendarlo a otra persona, que el Sr. León respetará los límites y amojonamientos y el convento probará la legitimidad (AJSTJCH. Civil, 1856, N°. 13, expediente 10).

Todo hace suponer que el registro de este contrato responde a que los dominicos ya conocían la expedición de la ley de desamortización, aun cuando pocos estaban enterados en Chiapas. Trens menciona una circular de Gobernación con la misma fecha, 8 de julio, donde se incitaba a las autoridades al cumplimiento de la ley publicada en Chiapas hasta el 7 de agosto (1999:529).

También es interesante mostrar que: aún muchos años después de la expedición de las leyes de Reforma, existía confusión acerca de cuáles haciendas habían pertenecido al clero y quienes las poseían. El siguiente caso ilustra esta afirmación. El 31 de agosto de 1896, Manuel Farrera, vecino de Comitán, denunciaba la Finca Santa Elena de 23 cuartas caballerías, que había pertenecido al clero y que "malamente" poseía Manuel Alonso. Aclaraba que esta finca era parte del área general de Comté, Chapajal y Candelaria de Chilón. También denunciaba San Jerónimo en el departamento de la Libertad, con un sitio de terreno colindante con las fincas Cuajilote, San Jacinto y nacionales; además de un terreno en la ciudad [AGN.BN.37-124/354]. Ante esta solicitud se procedió a investigar la historia de estas propiedades y se encontró que Isidro Castellanos denunció los sitios de ganado mayor Casas Viejas, Ángel, La Laguna, La Pimienta, El Cuajilote y San Jerónimo, aunque se desconocía si las había adquirido. Pero el 22 de noviembre de

1862, su hermano Isidoro Castellanos declaró haber comprado, entre otros sitios, el de San Jerónimo, mismo que vendió a José Demetrio Arguello y éste a Calixto Guillén y éste, a su vez, a Anastasio Solís y Ramón Meneses. El primero compró al segundo y finalmente en 1877, lo vendió, a Octavio Cancino. En vista de su posesión quieta, pacífica y de buena fe, se consideraba que era de este último, aun cuando Castellanos no hubiese pagado. La finca Santa Elena se encontraba dividida en tres partes y, como sus respectivos poseedores ( Jesús María Figueroa de un cafetal, Nicanor Castellanos de Santa Elena Moit y Francisco Alfonso de San Vicente, a la cual le cambió el nombre) demostraron ser los propietarios, la denuncia no procedió. El caso se cerró el 18 de octubre de 1901 (AGN.BN.37-124/354).

De todos ellos, no todos se quedaron con las propiedades, en algunos casos por no poder pagarlas, o bien, por ya no interesarles las traspasaron a un tercero, así es que otros fueron los que las aprovecharon.

## Los Arrepentidos

Knowlton (1984:217-218) menciona que poco después del desplome del segundo Imperio, una circular episcopal recordó a la gente la posición oficial ante las leyes liberales (Circular del 28 de octubre de 1867). Años después, debido a que muchos compradores deseaban una reconciliación, el episcopado estableció procedimientos detallados para llegar a un arreglo con la Iglesia. Los compradores debían presentarse ante el párroco y declarar "[...] el valor de la propiedad y su estado actual; la corporación a la que había pertenecido; la cantidad debida a la corporación, desde la usurpación, y a quién se habían hecho los pagos, y el nombre de todo el que hubiese participado en la usurpación. El sacerdote oiría entonces la propuesta de restitución de la propiedad "[...] La propuesta también debía contener una declaración de que el penitente llegaba a este acuerdo voluntaria y libremente, para acallar su conciencia". Ejemplos de ello son los siguientes:

> […] yo Francisco Fabián Rodríguez de este vecindario tengo en mi poder las Salinas Chi, Finca que corresponde a la comunidad dominica de este estado y la tengo desde el año 18 [..] que fue cuando compré con el señor Carlos Rivera, conforme a las leyes actuales de la Repúbli-

> ca que previnieron la denuncia de bienes eclesiásticos más como llegué por fin a conocer que he comprado muy mal, pues no compré con dueño legítimo y que de consiguiente debo devolverlo, por el presente documento hago formal devolución de las citadas salina a los señores sacerdotes del convento de Comitán, y quiero que tan pronto ellos lo hayan tomado en posesión, pues yo no haya dispuesto a entregarla a la hora que gusten, me digan lo que por sus productos en todo el tiempo que lo haya tenido deba satisfacerles, para pagar en el acto de su reclamo y en el caso que llegase a fallecer, mis albaceas harán la devolución de las repetidas finca con sus productos como yo lo expresé […] Además de todo lo dicho, conste que debo a la Santa Iglesia Catedral los Diezmos y a esta parroquia la primicia respectiva desde el año de 1859 hasta la presente, lo que también en cláusula testamentaria ya dejo ordenado a mis albaceas que, escrupulosamente hagan la cuenta por tierra y cosechas, y que paguen ambas partidas religiosamente, con lo mejor de mis bienes y para que todo conste y las autoridades puedan cumplir al pago, doy el presente que firmo en Zocoltenengo a 25 de agosto de 1863. (AHDSC, Episcopal, Testamentos, Socoltenango, Carpeta 3553, expediente 12).

Uno de los primeros participantes en la desamortización fue Casimiro Castañón, quien el 7 de octubre de 1859, denunció una de las más importantes propiedades de los dominicos: su molino de trigo, cito en las afueras de San Cristóbal (Pedrero,1984); diez años después (13 de enero de 1869) va a entregar a la Iglesia dinero para el Colegio Americano establecido en Roma, para ello ante el Dean, expresa lo siguiente:

> […] el señor don Casimiro Castaño aunque enfermo de avidte natural, pero en la cabalidad de su potestad dispuso: que por denuncia que hizo a consecuencia de los decretos de desamortización se halla en posesión del Molino conocido por propiedad del convento de Santo Domingo, en términos de esta ciudad y que deseoso de componerse con la autoridad eclesiástica aprovechándose de la gracia que para el efecto se ha dignado conceder su Santo el Sumo Pontífice, que felizmente rige y gobierna la Santa Iglesia, a fin de conseguir su salvación eterna, ofrece

> la cantidad de doscientos cincuenta pesos, con más la adicional de doce pesos cuatro reales para el Colegio Americano establecido en Roma; que como fiel Cristiano, Católico Apostólico Romano, condena y se retracta del juramento de la Constitución en la parte contraria a la religión que profesa; asimismo del que ha prestado a los decretos llamados de reforma y de todos los actos ofensivos a la misma Santísima Religión, que como hombre público ya como particular ha practicado; deseoso como está de allanar por su parte cualquiera dificultad, ofrecerse a fin de conseguir la salvación de su alma de suerte […] Antes de firmar expresó el otorgante que promete obedecer a los mandamientos de la Iglesia y fue absuelto de las censuras conforme al ritual Romano (AHDSC, Episcopal, Gobierno, San Cristóbal-Ciudad Real, Carpeta 4951, expediente 10).

Casi treinta años después de iniciado el proceso de desamortización en 1885, aún había chiapanecos que les preocupaba si sus propiedades habían pertenecido al clero y deseaban reconciliarse con la Iglesia un caso de ellos fue el de: Espiridión López vecino de Ocosingo quien compró a los señores Trujillo, la finca Dolores de once caballerías de tierra y como había pertenecido a los dominicos solicitaba saneamiento, el cual se le fijó en $150 y por intermediación del sacerdote del poblado, quien lo calificó como "buen hijo de la Iglesia católica" se le rebajó a cien pesos (AHDSCLC, Episcopal, Gobierno, Ocosingo, Carpeta 3023, expediente 11).

También algunos de los que se quedaron con los capitales pidieron ser perdonados después de regresar el dinero a la Iglesia. Un caso interesante fue el de Vicente Antonio Ayanegui, debido a que como él iba en representación de su madre y hermanos, los gobernadores del Obispado no aceptaron su solicitud, obligándolo a él y su familia a presentarse personalmente. La solicitud es la siguiente:

> Vicente Antonio Ayanegui de este vecindario en representación de mi señora madre y hermanos ante VSS. respetuosamente expongo: que en igual representación y como actual administrador de los bienes de la familia, deseoso de evitar quebrantos que en ellos pudieran resentirse;

condescendiendo con la ley de desamortización de conformidad con la misma, he desamortizado el capital de quinientos pesos correspondientes al convento de San Francisco de esta ciudad, que ha gravitado sobre dichos bienes hasta cancelarse la escritura.

Conozco que con estos procedimientos no obedecí como debiera a la Autoridad Eclesiástica que tiene prohibida la desamortización, incurriendo en la censura que hay fulminadas.

Por tanto

pido y suplico se dignen absolverme de dicha censura, así como a mis representados, protestando que en lo sucesivo me sujetaré a lo que la Santa Sede y VSS. dispongan en orden a la continuación del reconocimiento de dicho capital.

En gracia que imploro jurando no proceder de malicia. San Cristóbal L.C. noviembre 15 de 1865. Vicente Antonio Ayanegui" (AHDSC, Episcopal, Conventos, San Cristóbal-Ciudad Real, Carpeta 4963, expediente 4).

Uno de los personajes más destacados en la política de la época, a quién también le venció el fervor católico o la preocupación de no ser aceptado en el reino del Creador, fue el liberal Nicolás Ruiz,[20] él va a seguir en parte las indicaciones que la Iglesia pedía para que le retribuyeran sus bienes, pues no las devolvía, ni pagaba el valor total de ellas, pero con ello, *acallaba su conciencia*. Durante el régimen porfiriano estos acuerdos se llamaron contentas (Knowlton, 1985:217-218). Por tal motivo Nicolás Ruiz envió la carta dirigida a los gobernadores del obispado con fecha del 26 de enero de 1869, que a la letra dice:

Señores Gobernadores del Obispado

Nicolás Ruiz, mayor de edad y de este vecindario, ante vosotros me hago el honor de exponer: que existen en mi poder y estoy en posesión de algunos bienes que, a virtud de denuncias unos, y de compromiso otros he comprado a la Nación con dineros adquiridos por el trabajo personal y de mi familia. Estos bienes son: mitad del terreno Santa

[20] Nicolás Ruiz fue gobernador interino en varias ocasiones entre 1846 y 1877 y jefe político en 1877. Participó luchando en contra la intervención norteamericana y francesa (Trens, 1999. Almanaque, 1984:16-117).

Ana que pertenecía al Convento de Dominicos de Comitán, desamortizado por Don Francisco Gordillo de San Bartolomé a quien yo compré la referida mitad, en valor de quinientos pesos. El rancho titulado los Llanos que denunció don Fernando Flores en cuyos autos aparecía yo de fiador; aunque no había prestado para ello mi consentimiento, y como Flores no pudo pagar, comprometido yo a salvarlo, más por compasión que por interés; me vi en el caso de pagar a la Hacienda Pública los cuatro mil pesos del valor en que fue adjudicado y mil pesos más de réditos atrasados. Es verdad que no satisfice a virtud de la denuncia en cuyo derecho sucedí; pero para reducir a propiedad los Llanos, gasté en numerario dos mil quinientos sesenta y cinco pesos, en bonos trescientos ochenta y nueve pesos y en gastos de agencia y escrituras doscientos, cuyo monto total gastado son tres mil ciento cincuenta y cuatro pesos, setenta y seis centavos. Cuarta parte de las Salinas Portatengo que también pertenecía a los PP Dominicos, por la suma de dos mil veinte y cinco pesos. Este derecho lo adquirí de Don Isidoro Castellanos que fue el denunciante. Por último, desamorticé un sitio de terreno eriazo titulado San Vicente sito a inmediaciones de la Concordia y que pertenecía a los mismos PP Dominicos. Su valor era de cuatrocientos setenta y seis pesos y lo empleado en la desamortización fueron doscientos setenta y nueve pesos.

Por lo dicho se advierte que el capital que tengo empleado en estos intereses son cinco mil novecientos cincuenta y ocho pesos setenta y seis centavos, que como llevo dicho, es adquirido con el trabajo de mi familia, a quien debería como debo, devolver esa suma. Los intereses han venido en decadencia, ya que con motivo de persecuciones y deportaciones que hemos sufrido, no me ha sido dable cuidarlos, y ya porque, careciendo de agentes fieles no se han podido colocar en el progreso que debieran. Católico como soy, desde mis tiernos años, y tocando por mi edad el borde de la tumba, deseo subsanar con la Iglesia cuanto defecto haya en todo lo dicho, y legar a mi pobre y numerosa familia lo poco que pueda poseer, libre de toda mancha, y morir tranquilo. Tales pensamientos me han guiado para dirigir a VSS. el presente memorial, a fin de entrar en composición con la misma Iglesia, cuanto que por

> boca de su Jefe Supremo ha querido manifestar no guiarle el interés de las cosas temporales; sino solamente el reconocimiento de sus dhos, y la salvación de las almas.
>
> "Así pues insiguiendo el noble espíritu de la Iglesia del Crucificado, y atento a que mi casa se halla casi en estado de quiebra, por los males que ha sufrido en tres saqueos que se le han hecho y dos deportaciones, me prometo lleno de confianza que VSS. aceptarán la suma de mil pesos para cancelar con la Iglesia toda responsabilidad que con ella pudiera tener por la posesión y propiedad de los bienes todos que llevo relacionados. Estos mil pesos serán pagados por mí o por mis herederos en cantidades parciales según vaya pudiendo, pues tengo interés en pagar, y los cincuenta de adicional, según el Rescripto de su Santidad los pagaré en el mes de marzo próximo.
>
> A VSS. Pido tengan a bien aceptar mi proposición, que es gracia que solicito con las protestas necesarias. San Cristóbal enero 26 1869. Firma N Ruiz. (AHDSC, Episcopal, Gobierno, Comitán, Carpeta 5720, expediente 19)

Si bien no mentía cuanto fue lo que invirtió, la verdad es que las propiedades resultaron ser productivas, se cuenta con informaciones un tanto aisladas pero que dan cuenta del valor de las mismas como censatario de San Vicente invirtió $ 267 331/2 reales (La Bandera Constitucionalista Tomo I, n° 94, diciembre 10 1860). San Vicente y Baldeo tenía una superficie de 2048 ha 04 a 05 ca. El título del estado tenía la fecha del 30 de 1866 (A.T.N.S.R.A. 1.71(05) leg.1, exp.1). Otro dato es la herencia de una de sus hijas Ciriaca[21] $2 351 de las salinas San Vicente y Santa Cruz Portengo, lo anterior implica que no era la cantidad total del valor de esas propiedades, pues era una parte de la herencia de Ruiz. Otro dato referente a esas propiedades es del *Diario Oficial de la Nación* en él se expone que San Pedro las Salinas y su anexo San Vicente tenía 6171 ha 50 a. y en el año de 1944, fue

[21] Nicolás Ruiz se casó con Feliciana Blanco en 1827 y tuvieron nueve hijas, no sabemos cuántas llegaron a ser adultas y poder heredar la fortuna de su padre https://www.familysearch.org/search/all-collections/results?q.birthLikeDate.from=1807&q.surname=Ruiz&q.givenName=Nicolás&q.birthLikePlace=San%20Cristobal%20de%20las%20Casas%20

adjudicada al gobierno del estado por adeudo de contribuciones prediales (Diario Oficial, 10 agosto 1954: 30-31). Otro dato se refiere a

Santa Ana Buenavista que tenía de superficie 44 caballerías (1882 ha. 76 a.) y era la mitad, la otra mitad la había comprado Francisco Gordillo Peña el 14 de julio de 1856 (Morales, 1985: 204).

También cabe mencionar que los finqueros chiapanecos también recibieron fuerte presión por parte del clero, por haber comprado propiedades o por haber jurado la Constitución ejemplo de ello son los siguientes:

De la Casa parroquial de San Carlos, Yauntario Antonio Domínguez, avisa al Gobierno Eclesiástico que el 24 de enero de 1860 lo siguiente;

> Así también en el mismo día; a resulta de haber cogido gente en Ocosingo, y de haberlos llevado amarrados para Chila el comandante Don Nicolás Maldonado y ¿Cuánto se? para su rancho, del monte le salieron dos balazos que lo mataron y en esta virtud mandé no le diera su sepultura eclesiástica por haber jurado la Constitución según sé y hasta hoy, no sé si se hizo así, o por la fuerza lo enterraron en la iglesia. Seguramente dieron cuenta al jefe político y quien sabe qué resultados ¿Habrá contra mí? (AHDSCLC, Episcopal Gobierno, Altamirano San Carlos, Carpeta 2863, expediente 1)

El mismo sacerdote en contra de la familia Martínez por haberse quedado con una propiedad de los dominicos, informaba desde la Casa parroquial de Ocosingo, el 18 de agosto de 1862 lo siguiente:

> Qué ayer domingo que contamos diez y siete, como a las nueve horas de la mañana, me constituí a la iglesia parroquial a bautizar las criaturas que allí se hallaban y entre ellas encontré que una de las mencionadas Martínez, hija heredera del desventurado Luis Martínez abrazaba una, y considerándola como debía ser una persona inhábil para el efecto, mandé al sacristán secretamente que dijera a la tal Martínez que comisionara otra persona para abrazar la criatura por ella, oyendo esto se salió de la iglesia, llevándose por delante a la criatura con la que le abrazaba, el sacristán salió la puerta de la iglesia a llamarla dos o tres

> veces y no regresó; estos Martínez poniendo en juego los principios que tengo antes dicho y su gran moral corrompida han hecho en el pueblo un gran escándalo por esta acción, muy simple que acaeció y creo según se dice llevarán la criatura a esa ciudad a bautizarla para mayor imputación en de unión de un informe que hace muchas horas están forjando (AHDSC, Episcopal, Gobierno, Ocosingo, Carpeta 3004, expediente 8).

## Consideraciones finales

La Iglesia en Chiapas era el mayor terrateniente se destacaban los Padres Predicadores de Santo Domingo, también tenían propiedades los Franciscanos, el Colegio Seminario y las monjas de la Encarnación, la desamortización y nacionalización fue aprovechada principalmente por los liberales; la Iglesia reaccionó primero abiertamente contra el gobierno, posteriormente a través de acciones individuales, contra los que habían jurado la Constitución o habían adquirido bienes y, finalmente a través de una componenda para que se liberaran de sus pecados y les devolvieran sus propiedades. Algunos se arrepintieron y devolvieron algo a la Iglesia, el caso más interesante que se encuentra documentado es el de Nicolás Ruiz que si bien calcula lo que invirtió en la compra de sus bienes no contempla lo que le redituaron.

## Referencias

*Almanaque de Chiapas* (1984), México, Editormex Mexicana.

Bazant, Jan (1971), *Los bienes de la iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la revolución liberal,* México, El Colegio de México.

Bazant, Jan (1972), "desamortización y nacionalización de los bienes de la iglesia" en *La economía mexicana en la época de Juárez,* México, Secretaría de Industria y Comercio, pp.187-221.

Cáceres López, Carlos (1962), *Chiapas y su aportación a la República durante la Reforma e Intervención Francesa (1858-1864),* México, Publicaciones Especiales del Primer Congreso Nacional de Historia para el Estudio de la Guerra de Intervención.

Corzo, Ángel Albino (1868), Segunda reseña de sucesos ocurridos en Chiapas, desde 1847 a 1867, México, P. De T.F. Neve.

Cruz Coutiño, José Antonio (1998), *La región de los Custepeques, Chiapas: Análisis del proceso histórico de su integración (1800-1970)*, Tesis de Maestría en Estudios Regionales con Especialidad en Desarrollo Urbano, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal Las Casas.

Fabila, Manuel (1981). *Cinco siglos de legislación agraria, 1493-1940,* México, Secretaría de Reforma Agraria.

Fraser, Donald (1972), "La política de desamortización de las comunidades indígenas", *Historia Mexicana,* México, El Colegio de México, Vol. 21, N° 4, abril-junio, pp. 615-652.

García de León, Antonio (1985), *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Era, 2 tomos.

Knowlton, Robert J. (1985), *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*. México, Fondo de Cultura Económica.

*Memoria presentada al Honorable Congreso Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas, por el ciudadano Secretario General del Supremo Gobierno del mismo,* 1858, Imprenta del Gobierno, 1859.

*Memoria presentada al Honorable Congreso Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas, por el ciudadano Secretario General del Supremo Gobierno del mismo,* 1861, Imprenta del Gobierno, 1862.

*Memoria que presenta el Ciudadano Manuel Carrascosa, como Gobernador Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas a la H. Legislatura, en cumplimiento de un precepto constitucional.* 1889. Chiapas. Imprenta del Gobierno del Estado, en Palacio.

Morales Avendaño, Juan María (1979), *Rincones de Chiapas. Efemérides chiapanecas. Breves biografías, fundaciones de pueblos, decretos, datos históricos sobre la vida del estado de Chiapas.* San Cristóbal las Casas, Ed. Fray Bartolomé de las Casas.

Morales Avendaño, Juan María (1985), *San Bartolomé de los Llanos en la historia de Chiapas.* Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas.

Ortiz Herrera, María del Rocío (1997a), "Los ejidos y las fincas de Chiapa. Acercamiento a la problemática agraria del departamento de Chiapa (1826-1917). Tesis de Licenciatura Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

Ortiz Herrera, María del Rocío (1997b), "Cuadros de las propiedades de Chiapa 1873-1912". Chiapa de Corzo.

Padilla, Antonio (1988), "La Reforma y los bienes de la Iglesia en Chiapas: su desamortización y nacionalización, 1857-1867" en *Secuencia. Revista Americana de Ciencias Sociales,* México, Instituto Mora, septiembre-diciembre, Núm. 12, pp. 29-38.

Pedrero Nieto, Gloria, 1984, "Las haciendas y los ranchos san cristobalenses del siglo XIX. Estudio histórico" en Gobierno del Estado de Chiapas. *San Cristóbal y sus alrededores.* Tuxtla Gutiérrez, Secretaría de Educación y Cultura, T.I, pp. 97-140.

Pérez Salas, Ma. Esther y Diana Guillén (1994), *Chiapas, una historia compartida*. Instituto Mora, 299 pp. México.

Pineda, Emeterio (1999), *Descripción geográfica del Departamento de Chiapas y Soconusco,* México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.

Pulido Solís, María Trinidad (2000), *Haciendas de Chiapas,* Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Ruz, Mario Humberto (1992), *Sabia india, Floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comiteca,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Santiago Cruz, Francisco (1977), *Breve historia del Colegio de la Compañía de Jesús de Ciudad Real de Chiapas 1681-1757,* México, Tradición.

Trens, Manuel B. (1999), *Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio (¿....1867),*Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 3 vols.

Archivos

AHDSC. Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas.

AHCH. Archivo Histórico de Chiapas.

AMSC. Archivo Municipal de San Cristóbal las Casas.

ANSCLC. Archivo Notarías San Cristóbal las Casas.

AGN. Archivo General de la Nación, México.

AJSTJCH. Archivo Judicial del Supremo Tribunal de Justicia de Chiapas en Tuxtla Gutiérrez.

AHSCJNCH. Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Casa de la Cultura Jurídica del Estado de Chiapas en Tuxtla Gutiérrez.

## Hemerografía

*Boletín del Archivo Histórico Diocesano,* San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C.

*La Bandera Constitucional,* Periódico Oficial del Gobierno de Chiapas, Tuxtla, Archivo Chiapas Biblioteca Orozco y Berra, T. VI. Dirección de Estudios Históricos. Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diario Oficial de la Nación

## Recursos Electrónicos

https://www.familysearch.org/search/all-collections/results?q.birthLikeDate.from=1807&q.surname=Ruiz&q.givenName=Nicolás&q.birthLikePlace=San%20Cristobal%20de%20las%20Casas%20

# Morir en un pueblo. Jalisco siglo XX

Francisco Javier Velázquez Fernández[1]
El Colegio de Jalisco

*Nuestra vida es sólo el paso de una sombra,*
*cuando llega el fin es sin vuelta:*
*una vez sellado, nadie vuelve.*
Sabiduría 2, 5.

## Introducción

El presente texto es un breve recuento sobre las creencias de la religiosidad popular (llamada piedad popular por la Iglesia católica) que en varios poblados de la parte central del estado de Jalisco se tenían a principios del siglo XX en torno a la llegada del momento final de su existencia. Pocas de estas creencias aún pueden encontrarse en algunos lugares del estado, aunque está a punto de desaparecer porque sólo son practicadas por personas ancianas, ante la indiferencia de la secularizada juventud que ve esto más como supercherías de viejos que como verdaderos rituales útiles para una buena muerte.

Esta información fue recuperada mediante las historias de vida de varias personas de campo, hombres y mujeres, nacidas en los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX; la mayoría de ellos ya han fallecido. Los relatos han sido enriquecidos con la poca literatura que sobre el tema existe, la cual más que nada consta de manuales de corte religioso o escrito por religiosos.

[1] Doctor en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Sus líneas de investigación son: Historia regional, Historia agraria y Religiosidad popular. Coordinador del Doctorado en Ciencias Sociales de El Colegio de Jalisco. Co-coordinador del Seminario interinstitucional "Santos, devociones e identidades colectivas". Correo: francisco@elcolegiodejalisco.edu.mx; https://coljal.academia.edu/FranciscoJavierVelazquezFernandez

Cabe destacar que se trata de personas de poblaciones mestizas y de gran raigambre católica, no se ha trabajado con ninguna de corte indígena. Esta información es la síntesis de más de dos décadas de trabajo en archivo y campo, tiempo en el que obtuve información para mis tesis de licenciatura, maestría y doctorado, todas ellas de temática agraria. Como parte de la cotidianidad del trabajador del campo, mediante trabajo etnográfico, se han rescatado varios elementos culturales, entre ellos algunos de los que a continuación se plantearán, en torno a los rituales mortuorios.

## El ancestral culto a los muertos

Aunque Hollywood ha creado la idea generalizada de que México es la cuna del culto y celebración a los muertos, nada más alejado de la realidad, pues se tienen registros de cultos fúnebres desde más de treinta siglos antes de Cristo, en la etapa Musteriense (Paleolítico Medio Europeo) ya se practicaban ciertos ritos en los que los Neandertales llevaban ofrendas a los sepulcros, además de encontrarse restos de ocre rojo a manera de embalsamamiento. Estos cultos fueron más abundantes en los tiempos paleolíticos en el valle del Nilo y otros puntos de Asia y África, y en la Edad de Cobre, en la Europa oriental y meridional, con la Cultura de las Catacumbas y de las tumbas de cámara de madera (Alimen y Steve, 1997).

El caso mejor documentado de culto a los muertos es el egipcio, donde se vivía pensando siempre en la hora de la muerte, por lo que había que construir un sepulcro digno (pirámide) a lo largo de la vida y se desarrolló el proceso de momificación para mantener incorruptos los cuerpos, pues de ello dependía la inmortalidad. Todo este ritual estaba consignado en el *Libro de los muertos*, una especie de guía para el momento del final de la existencia terrena. En las tumbas se llevaban ofrendas de comida para que se alimentara una de las dos almas que se creía tenían los humanos; también se ofrendaban estatuillas de cerámica llamadas respondientes, pues ellos representaban a quienes abogasen por el difunto en el juicio de Osiris, dios de la muerte (Sainz López-Negrete, 1999).

Los asirio caldeos fueron otra civilización que rindió culto a los muertos con la intención de que no vinieran del más allá a causarles algún daño,

razón muy semejante a la de los celtas, del norte de Europa, quienes se disfrazaban monstruosamente para pasar desapercibidos entre los muertos que regresaban del más allá una vez al año; de esta tradición se derivó el Halloween estadounidense. Los etruscos sepultaban a sus muertos con una moneda en cada ojo para pagar el cruce del río que separaba el mundo de los vivos del de los muertos, algo semejante a lo practicado por los griegos, quienes antes de incinerar los cadáveres les colocaban una moneda bajo la lengua para pagar al barquero Caronte, ente que ayudaba a las almas a cruzar el río para llegar al Hades, donde serían juzgados y se definiría el lugar en el que se pasaría la eternidad. Los romanos no se quedaron atrás y llevaban ofrendas y comida a la tumba del ser querido en el aniversario de su muerte. Los hindúes también tuvieron sus ritos, que se conservan aún en algunos lugares, como el inhumar a sus muertos en el río Ganges.

Así pues, la veneración que en México se da a los muertos no es nada extraordinario, salvo la parte folklórica que se conserva en diversas regiones, sobre todo aquellas que aún conservan una marcada ascendencia cultural indígena, en el centro y sur del país. En los tiempos prehispánicos, en las zonas de influencia náhuatl, se desarrolló un complejo sistema festivo a la muerte, se tenía una deidad específica de la muerte (Mictlantecuhtli), lugares especiales a donde iban las personas de acuerdo al tipo de muerte que hubiesen tenido (Tlalocan, Mictlán, etc.). Esta ancestral creencia ha sido reinterpretada por las nuevas generaciones de manera muy peculiar, creando toda una taxonomía ritual en torno al supuesto de que las almas de quienes se han adelantado se toman la concesión de visitar una vez al año el mundo de los vivos, pero se ha llegado al límite de algunos absurdos, en los que se atribuye la trascendencia espiritual incluso a los animales, como se muestra en el siguiente cuadro, en el que han calendarizado el día de quienes visitan este mundo en los días previos al 2 de noviembre, que aunque es una creencia secular folclórica, llama la atención que pareciera el programa de una fiesta patronal religiosa que anuncia quiénes peregrinan cada día en torno a un santo patrono:

| Calendarización de las almas que visitan el mundo de los vivos con motivo del día de muertos | |
|---|---|
| **Fecha** | **Almas que llegan** |
| 27 de octubre | De las mascotas |
| 28 de octubre | De personas que tuvieron muerte trágica |
| 29 de octubre | De quienes fallecieron ahogados |
| 30 de octubre | Las ánimas de quienes han sido olvidados o no tienen familias |
| 30 y 31 de octubre | Los niños que no fueron bautizados |
| 31 de octubre | Las ánimas de los seres que nunca nacieron o que están en el limbo[2] |
| 1 de noviembre | Los difuntos que tuvieron una vida ejemplar, así como la de los niños que sí fueron bautizados |
| 2 de noviembre | Todas las almas |

Fuente: elaboración propia con información de diversas redes sociales.

Este cuadro podría parecer una blasfemia para los pueblos indígenas que con toda seriedad y ritualidad continúan con sus tradiciones ancestrales, como los pueblos comarcanos del Lago de Pátzcuaro, en Michoacán; Mixquic, en la Ciudad de México; Naolinco, Veracruz; Atoyac de Álvarez, Collantes, La Estancia y Tututepec, en Oaxaca; San Martín Chalchicuautla, en San Luis Potosí, y tantos otros pueblos que hoy día son promocionados como pueblos mágicos por sus "atractivos turísticos", como si las arraigadas creencias de sus habitantes fueran cosa de admiración cual si se tratara de las monerías de algún animal de zoológico.

Aunque medio país no tenía este tipo de prácticas festivas en torno al 2 de noviembre, gracias a la imposición centralista de la Secretaría de Educación Pública, desde los años setenta se impuso la popularización de los altares de muertos como una práctica cultural propia de nuestro país. Pero esta creencia generalizada ha traspasado fronteras no sólo por el cine, sino también luego de que en 2008 la UNESCO declarara "Las fiestas indígenas

[2] Se nota que esta suerte de "programa ritual" no está del todo alineado con las más recientes normas canónicas, pues el limbo dejó de ser ese lugar al que van las almas de los no bautizados, según lo acordó la Comisión Teológica Internacional en sus sesiones plenarias de 2005 y 2006, de donde emanó el documento titulado "La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo", aprobado por la Congregación para Doctrina de la Fe y por el Papa Benedicto XVI, y publicado el 19 de enero de 2007. Con esto, la Iglesia prácticamente desapareció ese mítico lugar creado durante la Edad Media para menguar la opinión de San Agustín, quien destinaba al infierno a las almas de los niños muertos sin bautizar. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_sp.html#_edn*

dedicadas a los muertos" como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

De esta manera es como hoy día se ha llegado a la existencia de un no "tradicional" desfile en la Ciudad de México, inventado por el cine estadounidense y sobreexplotado por la voracidad comercial de las televisoras nacionales, hasta balazos sobre las tumbas en Sinaloa, pasando por la banalización como "curiosidad" del anual ritual de exhumación y limpieza ósea de los habitantes de Pomuch, en Campeche, que año con año da la vuelta al mundo en los noticieros y redes sociales.

## La Iglesia ante los festejos de la muerte

En tiempos en que cierto grupo de devotos ha canonizado popularmente a la muerte y la han divinizado llamándola "santa muerte", creando todo un culto en torno a ella, construyendo ermitas, casas de oración y hasta un santuario en el populoso barrio de Tepito, en la Ciudad de México, la Iglesia católica tiene una particular postura en torno al culto de los muertos, que si bien ha sabido respetar e incorporar parte de los rituales prehispánicos logrando hoy día un sincretismo entre ambas creencias, también es cierto que ha combatido fuertemente los cultos que considera idolátricos o inadecuados, como a la "santa muerte", argumentando las palabras bíblicas del libro de la *Sabiduría* (1:13; 2:24), que sostiene que no fue Dios el creador de la muerte, sino que ésta llegó por la envidia del diablo, y por ello Dios la vencerá para siempre (*Isaías* 25:8). Estas palabras son complementadas en la *Primera Carta de San Pablo a los Corintios* (15:26), en la que se señala que el último enemigo a vencer por Dios será la muerte, y el diablo es "el señor de la muerte" (*Hebreos* 2:14). No debe perderse de vista que la muerte ha sido vista, por la tradición de la Iglesia, como la mayor consecuencia a la desobediencia del hombre (Juan Pablo II, 1997: n.1008). Entonces si la muerte es enemiga de Dios, resulta ilógico atribuirle la categoría de "santa",[3] pese a que muchos católicos se digan seguidores de la también nombrada "niña blanca".

[3] No se confunda la "santa muerte", como culto, con la "santa muerte" como devoción popular netamente católica, de la cual se hablará más adelante.

La tradición de la Iglesia ve con buenos ojos las prácticas religiosas y obras piadosas por el eterno descanso de los fieles difuntos (Juan Pablo II, 1997: n.1032), nombre con el formalmente se conmemora el 2 de noviembre en el mundo católico, y el día previo, 1 de noviembre, que la religiosidad popular lo dedica a "los angelitos" o muertos en la infancia, lo dedica a la solemnidad de Todos los Santos, el máximo rango que se atribuye en la liturgia. El sufragio de rogativas por los muertos encuentra sus orígenes en la propia biblia, tanto del antiguo como del nuevo testamento: *Segundo libro de los Macabeos*, *Sabiduría*, *Isaías*, evangelio de *Lucas*, *Primera Carta de San Pablo a los Corintios*, *Primera Carta de San Pablo a los Tesalonicenses*, *Primera Carta de San Juan*…

Si nos remitimos a la tradición eclesiástica, en la que se fundamenta gran parte de la enseñanza del catolicismo, podemos darnos cuenta que la conmemoración de los fieles difuntos data de finales del siglo X, cuando San Odilón, en la abadía de Cluny, Francia, inició formalmente con esta práctica en el año 998. Pero los orígenes más remotos del culto a los fieles difuntos podría remontarse hasta los primeros tiempos del cristianismo, cuando comenzaron a venerarse los restos de los mártires, sobre cuyas tumbas se realizaban los oficios religiosos, hoy podría decirse que las primeras misas, en las mismas catacumbas romanas.[4] Mucho más tarde, a mediados del siglo XVIII, el papa Benedicto XIV (1740-1758) concedió el privilegio de celebrar hasta tres misas por los difuntos a los sacerdotes españoles y portugueses en sus territorios y colonias americanas, disposición que Benedicto XV amplió para todos los clérigos en 1914 (*Semanario*, 1998, 1999, 2000).

El afamado *Catecismo* del jesuita Jerónimo de Ripalda, publicado por primera vez en 1591, y que tuvo enorme influencia en el mundo católico hasta hace un par de décadas, señalaba que la muerte era el primero de los cuatro novísimos o postrimerías del hombre: muerte, juicio, infierno y gloria (Ripalda, 1888: 10), y tarde o temprano los humanos habremos de toparnos con ella, y ante la incertidumbre del destino de las almas era recomendable la aplicación de misas por todos aquellos que hubieran sido enviados a purgar sus penas antes de poder entrar al cielo (Ripalda, 1888: 26, 46).

[4] De esta práctica se deriva que cuando los altares de los templos son consagrados, debe colocarse a su pie la reliquia de algún santo.

La tradición de orar por los difuntos se desprende también de los dichos de San Juan Damasceno, quien señaló que "no hay arrepentimiento para los hombres después de la muerte" (Juan Pablo II, 1997: n.393), de ahí que los vivos debían interceder por ellos. Desde finales del siglo XX, cuando se publicó el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* se habla de que el:

> El Ordo exequiarum o Ritual de los funerales de la liturgia romana propone tres tipos de celebración de las exequias, correspondientes a tres lugares de su desarrollo (la casa, la iglesia, el cementerio), y según la importancia que les presten la familia, las costumbres locales, la cultura y la piedad popular (Juan Pablo II, 1997: n.1686).

El *Directorio sobre la Piedad Popular y la liturgia. Principios y orientaciones,* publicado por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en 2002, dedica todo el capítulo VII al tema de "Los sufragios por los difuntos", en donde se señala que, así como los seres humanos festejan el día de su nacimiento, desde el punto de la fe debe observarse el día de la muerte, pues con la muerte se nace a la vida eterna, y todo ser humano debe pasar por ese trance, pues el mismo Jesucristo lo padeció con ejemplar obediencia:

> *La muerte es el final de la etapa terrena de la vida, pero "no de nuestro ser", pues el alma es inmortal. "Nuestras vidas están medidas por el tiempo, en el curso del cual cambiamos, envejecemos y como en todos los seres vivos de la tierra, al final aparece la muerte como terminación normal de la vida"; desde el punto de vista de la fe, la muerte es también "el fin de la peregrinación terrena del hombre, del tiempo de gracia y de misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el designio divino y para decidir su último destino".*
>
> ....
>
> *La muerte es el paso a la plenitud de la vida verdadera, por lo que la Iglesia, invirtiendo la lógica y las expectativas de este mundo, llama dies natalis al día de la muerte del cristiano, día de su nacimiento para el cielo, donde "no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni preocupaciones, porque las cosas de antes han pasado" (Ap 21,4); es la prolongación, en un modo nuevo, del*

*acontecimiento de la vida, porque como dice la Liturgia: "la vida de los que en ti creemos, Señor, no termina, se transforma; y al deshacerse nuestra morada terrenal, adquirimos una mansión eterna en el cielo"* (n. 249).

La visión de la Iglesia es que la muerte representa el final de la iglesia peregrina para pasar a la iglesia purgante, si hubiese penas que cumplir, para finalmente alcanzar a la iglesia triunfante, la que disfruta de la presencia de Dios. "En la muerte, el justo se encuentra con Dios, que lo llama a sí para hacerle partícipe de la vida divina. Pero nadie puede ser recibido en la amistad e intimidad de Dios si antes no se ha purificado de las consecuencias personales de todas sus culpas" (n. 251).

Justamente estas culpas, que llevan a las almas al purgatorio, son las que deben ser expiadas mediante la pena del ánima en ese lugar que no se define claramente si es de tormentos o simplemente de ausencia de Dios, lo cierto es que para acortar la estadía en esa antesala de la gloria es

*La piadosa costumbre de ofrecer sufragios por las almas del Purgatorio, que son una súplica insistente a Dios para que tenga misericordia de los fieles difuntos, los purifique con el fuego de su caridad y los introduzca en el Reino de la luz y de la vida.*
*Los sufragios son una expresión cultual de la fe en la Comunión de los Santos… Estos sufragios son, en primer lugar, la celebración del sacrificio eucarístico, y después, otras expresiones de piedad como oraciones, limosnas, obras de misericordia e indulgencias aplicadas en favor de las almas de los difuntos (n. 151).*

Para el catolicismo, la muerte es un momento importante porque implica la trascendencia del alma, finalidad última para la que fue creado el ser humano, es por ello que el *Directorio sobre la Piedad Popular…* hace una serie de recomendaciones para que ese sentimiento popular no contravenga la norma canónica:

- El peligro de que permanezcan, en la piedad popular para con los difuntos, elementos o aspectos inaceptables del culto pagano a los antepasados;

- La invocación de los muertos para prácticas adivinatorias;
- La atribución a sueños, que tienen por objeto a personas difuntas, supuestos significados o consecuencias, cuyo temor condiciona el actuar de los fieles;
- El riesgo de que se insinúen formas de creencia en la reencarnación;
- El peligro de negar la inmortalidad del alma y de separar el acontecimiento de la muerte de la perspectiva de la resurrección, de tal manera que la religión cristiana apareciera como una religión de muertos;
- La aplicación de categorías espacio temporales a la condición de los difuntos (258).

Así como se pide no caer en creencias erróneas a la fe, hace algunas recomendaciones que abonan, desde la postura canónica, al eterno descanso y bienestar de las almas de los fieles difuntos, de ahí que vea con buenos ojos ciertas prácticas como

- La novena de los difuntos como preparación y el octavario como prolongación de la Conmemoración del 2 de Noviembre; ambos se deben celebrar respetando las normas litúrgicas;
- La visita al cementerio; en algunas circunstancias se realiza de forma comunitaria, como en la Conmemoración de todos los fieles difuntos, al final de las misiones populares, con ocasión de la toma de posesión de la parroquia por el nuevo párroco; en otras se realiza de forma privada, como cuando los fieles se acercan a la tumba de sus seres queridos para mantenerla limpia y adornada con luces y flores; esta visita debe ser una muestra de la relación que existe entre el difunto y sus allegados, no expresión de una obligación, que se teme descuidar por una especie de temor supersticioso;
- La adhesión a cofradías y otras asociaciones, que tienen como finalidad "enterrar a los muertos" conforme a una visión cristiana del hecho de la muerte, ofrecer sufragios por los difuntos, ser solidarios y ayudar a los familiares del fallecido;
- Los sufragios frecuentes, de los que ya se ha hablado, mediante limosnas y otras obras de misericordia, ayunos, aplicación de indulgencias y sobre todo oraciones, como la recitación del salmo De profundis, de la

> breve fórmula Requiem aeternam, que suele acompañar con frecuencia al Ángelus, el santo Rosario, la bendición de la mesa familiar (n. 260).

Como se le quiera ver, la realidad es que el trance de la muerte, tanto personal como de un ser querido, no deja de ser un enigma pues nadie ha regresado a contar cómo fue, qué hay después de que el cuerpo deja de tener signos vitales ni mucho menos para informar si está en un mejor lugar (cielo) o si le tocó padecer en un lugar peor que el de este mundo (infierno). Todo el sentido festivo o formal-religioso que se le da a la muerte no es más que un reflejo del verdadero sentir de la gente: miedo.

## El miedo, un sentimiento común

Como señala Jordi Canal, los miedos del pasado son vistos actualmente con desdén y mucha gente, entre ellos científicos sociales, los tildan de cuestiones anecdóticas y triviales (Canal Morell, 2012). Pero más allá de todo eso, en las creencias de los campesinos jaliscienses se encierra un misticismo en torno al cual giraban sus propias existencias y, para evadir el miedo a la muerte, buscaban un amparo al cobijo de sus creencias religiosas que les dotaba de seguridad para vencer esos miedos, de ahí que hayan ido forjando una serie de rituales que ponían en práctica cada vez que alguien llegaba al momento de su agonía, hecho que les generaba grandes temores por tratarse de cuestiones que, como humanos, no comprendían o escapaba a sus fuerzas la posible solución.

El miedo, según la definición del *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, es la "perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario". Dicha acepción se limita a describirlo, por lo que fue menester acudir a otras opiniones, en donde se pudo encontrar que el miedo es una emoción, aunque no existe consenso respecto al origen de dicho sentimiento. Algunos, siguiendo una corriente biologicista, lo asocian a factores genéticos, propios del instinto en busca de la supervivencia; otros, desde un enfoque sociológico, sostienen que es una creación cultural, es decir, "una emoción construida socioculturalmente" y que responde a normas

culturales de acuerdo al grupo social al que se pertenezca (Luna Zamora, 2005: 9,21-26, 143-144).

Bien sea una cosa o la otra, los miedos existen, están ahí y siempre han tratado de silenciarse para no incurrir en una cobardía mal entendida. "La palabra 'miedo' está cargada de tanta vergüenza, que la ocultamos. Sepultamos en lo más profundo de nosotros el miedo que se nos agarra a las entrañas" (Delpierre, 2012: 15).

Jean Paul Sartre afirma que "todos los hombres tienen miedo. Todos. El que no tiene miedo no es normal, eso no tiene nada que ver con el valor" (Delumeau, 2012: 22), con todo y que desde siempre en la sociedad se haya exaltado la valentía y condenado el temor.

Muchos son los temores que padecía la gente de los pueblos jaliscienses, la mayoría se relacionaba con aquellos que afectaban los aspectos más vitales de su existencia, como lo es la alimentación, ligada íntimamente con sus propios quehaceres, tales como la agricultura; su situación laboral, su salud, pero de muy especial manera, al tratarse de sociedades con profundas creencias religiosas, estaban verdaderamente pendientes de no incurrir en faltas a las cuestiones sagradas que fueran en perjuicio de su alma, de ahí que verdaderamente vivían para cumplir los mandamientos y estar bien con Dios y, más aún, estar debidamente dispuestos a la hora de su muerte.

Por ahora sólo se abordará lo relacionado con el momento de morir y la importancia de llegar en una buena relación con Dios en busca de la salvación de sus almas.

## Los preludios del final

Decía San Cipriano (Tascio Cecilio Cipriano, +258), obispo de Cartago, que lo primero que debía el hombre cuidar a la hora de su muerte era no presentarse en estado de rebeldía ante Dios, esto es, debía cumplirse a cabalidad el rezo que en vida se practicó, donde se le pedía que se hiciese "su voluntad en la tierra como en el cielo", es decir, lo primerísimo era acatar la voluntad divina de segar la existencia del moribundo. Si este renegaba, maldecía o simplemente no acataba con paciencia su estado de agonía, estaría

desacatando la voluntad divina de sacarlo de este mundo y, por tanto, no estaría cumpliendo la voluntad de Dios, quien tomaría esta actitud como un grave pecado de desacato. Más aun, este santo no concebía a un hombre que no desease encontrarse con su creador, salvo aquel que no poseyera una verdadera fe cristiana, lo cual era otra agravante.[5]

Grande ha sido siempre la preocupación del hombre ante el momento de la muerte, por ello siempre se ha clamado porque ésta no llegue de forma repentina, de ahí la súplica de la Letanía de los Santos: "De la muerte repentina e imprevista. Líbranos Señor".

Desde siempre, el tema de la muerte ha sido muy discutido, pero, sobre todo, temido. Representaba todo un trance no sólo para el difunto, sino para sus familiares y allegados. Sabedor de este miedo, Sócrates señaló, en el siglo V a.C.:

> El temor a la muerte, señores, no es otra cosa que considerarse sabio sin serlo, ya que es creer saber sobre aquello que no se sabe. Quizá la muerte sea la mayor bendición del ser humano, nadie lo sabe, y sin embargo todo el mundo la teme como si supiera con absoluta certeza que es el peor de los males (Blasco Cruces, 2010: 5-6).

Para el mundo occidental judeocristiano, la muerte es el castigo al pecado cometido por los primeros padres (Adán y Eva);[6] por ello, el hombre perdió su divino estado natural de inmortalidad para convertirse en algo finito, efímero, para volver al polvo del que fue creado (*Génesis* 3, 6-24; *Romanos* 5, 12-ss; F. T. D., 1949: 12-14; Jacobo Méndez, 1984a: 170; Delumeau, 2003: 353-ss). Desde esta misma visión, la muerte no es más que "un apartamiento del cuerpo, y del alma" (Venegas, 1682: 19).

[5] Véanse principalmente sus escritos titulados "Tratado IV… sobre la oración dominical", "Tratado V… contra Demetriano", "Tratado VII… sobre la peste" y "Tratado XI… a Fortunato, sobre la exhortación al martirio", donde dedica gran parte de su discurso a alentar a los primeros cristianos a no temer la muerte, tras la persecución de Decio, pues esto les representaría conseguir el tan anhelado encuentro con Dios. Además de San Cipriano, otro religioso que escribió pensando en el momento de la muerte fue San Alfonso María de Ligorio, *vid Preparación para la muerte.*

[6] Agostino Inveges, sitúa este hecho justo al completarse la semana de haber sido creado Adán, el 1 de abril del año de la creación (que según varios autores varía entre el año 3928 y el 4103 a.C.), al filo de las 16:00 hrs. (Delumeau, 2003: 338-340).

Tal vez no se tenga certeza de que sea un mal, pero justamente el miedo radica en enfrentar algo que se desconoce y que nadie ha regresado para contarlo, y lo poco de lo que se ha hablado al respecto va cargado de sentimientos e ideas religiosas, de castigos o recompensas, lo que convierte al trance mortuorio en un albur de no saber qué tocará una vez cruzado el umbral de la vida.

La gente de los pueblos, con pocos conocimientos de ciencia, pero abundante sabiduría popular, cúmulo de varias generaciones, hasta eran capaces de predecir el momento en que la muerte rondaba y estaba al acecho. Cuando eso sucede, según aseguran muchos, las gallinas emiten un sonido extraño que puede confundirse con un rechinar. Casi nunca lo hacen, y cuando eso pasa es porque el ente encargado de segar la vida ha pasado frente a ellas.

Luego que la muerte selecciona a su presa, testimonia la gente, pocos días antes "los gallos están tristes". Y aunque pareciera que es al contrario, porque cantan incesantemente uno tras otro haciéndose resonancia por todo el pueblo, a cercana y larga distancia, su canto es distinto al de los amaneceres. Es largo, pero parece no hacer el menor eco, "se oye el canto triste, largo y luego lo contesta otro igual, y otro y otro". Y efectivamente, antes de una semana hay difunto.

Pero, de acuerdo con la creencia popular, no sólo las aves de corral pueden predecir la llegada de la muerte, también los perros y alguna que otra gente "sensible". Cuando los canes no paran de aullar por una o dos noches seguidas, es interpretado como señal de que alguien morirá.

Muchas personas afirman haber escuchado el llanto o grito de la mítica "llorona", una o dos noches antes de que alguien muera; incluso hay quienes aseguran haber visto su carreta,[7] en la que se cree transportará al muertito. Los que dicen haber oído el grito de "la llorona", refieren que no es "ay mis

[7] Según el testimonio de Ramiro Villa, su esposa Graciela, a avanzadas horas de una noche de principios de diciembre de 2000, al escuchar el tropel de caballos y en espera de que fuera uno de sus hijos que aún no llegaba, abrió la ventana de su cuarto, se asomó a la calle y vio pasar frente a ella un antiguo carruaje tirado por caballos de color blanco "bien bonitos, como los de Pedro Domecq"; la sorpresa de aquel inusitado y asombroso espectáculo le causó una extraña enfermedad de más de dos meses; entretanto, dos o tres días después murió su vecina Florentina Vergara. Más recientemente, en mayo de 2024, en la Colonia Galaxia Bonita, en el municipio de El Salto, ante el calor de la noche, Reynaldo, quien se había quedado a pasar la noche en casa de Óscar, abrió la ventana y vio pasar frente a él un elegante carruaje tirado por caballos finos; a la mañana siguiente preguntó si algún vecino criaba caballos o se dedicaba a la renta de carretas, obteniendo una respuesta negativa y ningún vecino dijo conocer ni haber visto algo semejante con anterioridad.

hijos", como se asegura en los cuentos o en las películas.[8] Es sólo un lamento largo, que produce el erizamiento de la piel y que se escucha a la distancia en medio de la pacífica quietud de la noche y que suele venir acompañado de un posterior viento escalofriante y agitación de los árboles cercanos.[9]

Llegado el momento, cuando se trataba de un enfermo que entraba en agonía, se invitaba al sacerdote del pueblo o, en su ausencia, a algunas personas piadosas cercanas a la familia para que le rezasen al moribundo y su agonía y sufrimiento fueran menores, pero también para que Dios se apiadara de él al momento del juicio.[10] Esta costumbre de velar el momento final de los hombres se remonta al primitivo pueblo hebreo, y más tarde también las culturas griega y romana, donde los más cercanos familiares acudían a presencias los últimos suspiros del ser querido y elevar sus peticiones por él (De Azero y Aldovera, 1786: 1-2).

Los ruegos solían hacerse a la Virgen de Guadalupe,[11] muy principalmente, pero sin olvidarse de San Miguel arcángel, aquel de quien el libro del *Apocalipsis* dice que vuelve a la bestia al infierno (*Daniel* 12, 1; *Apocalipsis* 12, 7-ss; 19, 19-21.); de San José, abogado y protector de los moribundos, patrono para la buena muerte (Juan Pablo II, 1997: n.1014);[12] a otros santos de renombre que también eran intercesores para este trance, como San

[8] Aunque la leyenda de "La Llorona" se atribuye a la época de la Colonia, ésta ya era conocida desde antes de la Conquista, y con la misma temática de sus lamentos, así lo refieren algunos textos como el sexto presagio que los indígenas tuvieron sobre la llegada de los españoles (León Portilla, 2007: 6; De Valle-Arizpe: 21-24). Esto mismo refirieron un trío de jóvenes que se perdieron en las inmediaciones de la barranca de Huentitán, en Guadalajara, oyeren ese grito entre la arboleda poco antes de ser encontrados, al filo de las 3 de la madrugada, por rescatistas (entrevista a los afectados en el noticiero Hechos Jalisco, lunes 2 de septiembre de 2013).

[9] Según el testimonio de otras personas, la llorona tiene la capacidad de volar. Jesús Fernández asegura que, en su juventud, al volver a su pueblo, luego de visitar a su novia en uno vecino, de repente el caballo que cabalgaba se alebrestó, comenzó a soplar un fuerte viento, escuchó un alarido espantoso que venía tras él y se acercaba rápidamente. De pronto escuchó un aleteo sobre él, por lo que prácticamente se recostó sobre el desbocado corcel hasta que el aleteo y el grito aquel lo rebasaron rápidamente y el caballo poco a poco recobró la calma. Testimonios semejantes narran vecinos de poblaciones del estado de Nayarit asentadas sobre los cauces de ríos, quienes aseguran que la llorona habita en arboledas de lugares por donde corre el agua, y los mismo sucedía en la ciudad de México (De Valle-Arizpe, 1978: 24).

[10] Era una responsabilidad moral de todo buen cristiano el asistir a un semejante en estado de agonía, pues esos serían los momentos más difíciles que en vida habría de pasar (Venegas, 1682: 48-51).

[11] El mismo rezo del Ave María pide la protección mariana "ahora y en la hora de nuestra muerte", de la misma manera que estuvo al pie de la cruz, a la hora de la muerte de su hijo.

[12] Aunque el patronazgo oficial josefino para la buena muerte data del 25 de julio de 1920, por decisión de Benedicto XV, esta advocación proviene de muchísimo tiempo antes, y se fundamenta en el evangelio apócrifo titulado *Historia copta de José el carpintero*, en el que se relata cómo San José ha sido el mortal más afortunado en la historia por haber estado custodiado al momento de su muerte por Jesús y María. El relato señala la nula intervención del demonio por procurar el alma de José y la timidez con que la muerte llegó a él, ambos por el temor que le tenían a Jesús (XXI-XXIII). Ese mismo relato, con ligeras variantes, se menciona en la *Historia árabe de José el carpintero* (XXI-XXVII). Cfr. Sánchez Reyes, 2009: 291-318. El patronazgo josefino incluso lleva a que algunos difuntos sean vestidos con el atuendo del santo padre putativo de Jesús, hecho que es común también en otras partes del país, como en Puebla y Tlaxcala. *Vid* Matos Moctezuma, 2008: 139.

Benito y Santa Rita (Anónimo, 1963: 43 y 136-138), y al santo de la devoción del agónico.[13]

En ausencia del sacerdote la misma gente acudía a sufragar oraciones por el agonizante, las cuales podían ser simplemente leer pasajes bíblicos, salmos, rezar el rosario, o leer oraciones propias para el lecho de muerte. Existen infinidad de librillos y folletos para ayudar a bien morir. Heriberto Jacobo M. recopiló diversas publicaciones y dio forma a un libro de oraciones más en forma. Su obra está dividida en siete apartados, cuatro de los cuales están enteramente dedicados al momento de la enfermedad, agonía y muerte. El capítulo III lo dedica a las oraciones para los enfermos; el IV lo titula "Nuestros agonizantes"; el V es "Nuestros difuntos" y el VI se refiere al "Novenario" (Jacobo Méndez, 1984b).

Además, existen diversos libros de rituales que utilizan los sacerdotes para orar en los instantes previos de la expiración.[14] Después de la confesión, comunión (de ser posible) y unción del agonizante, el momento culmen de esos instantes es cuando el clérigo imparte la llamada "Bendición Apostólica in *Articulo Mortis*", que no es otra cosa que la absolución final por cuanto pecado hubiese el moribundo tenido en la vida, y que el Papa otorga la indulgencia plenaria,[15] siempre que el agónico se hubiese reconciliado o, de serle imposible, de mostrar actitud de contrición por sus culpa.

Según el "Ritual de la Bendición Apostólica con Indulgencia Plenaria '*in Articulo Mortis*'" (*Ritual Romano, tít. VI, cap. 6*), el sacerdote al entrar a la habitación debe rociar agua bendita al enfermo y explicar el servicio y auxilio espiritual que le prestará, pidiendo al moribundo que siga con fervor su ora-

[13] Mucho es lo que se ha escrito sobre el momento de la muerte, véanse por ejemplo Riguál 1805: 303-320; Venegas, 1682: 51-54; Anónimo, 1479-1484; Ariès, 1983; Castillo Flores, 2009; Sánchez del Olmo, 2009; Zárate Toscano, 2005: caps. 4 y 5; Wobeser, 2011: 49-ss; Sánchez Díaz, 2013.

[14] El principal de ellos es el *Ritual de Exequias. Reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por Su Santidad el Papa Pablo VI. Edición típica adaptada y aprobada por la Conferencia Episcopal Mexicana y confirmada por la Congregación del Culto Divino y de la Disciplina de los Sacramentos,* 1991.

[15] "La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos" (Juan Pablo II, 1983: c. 992; Juan Pablo II, 1997: n. 1471). Las indulgencias sirven para expiar la "pena temporal", aquella que debe purgarse en esta vida o en la otra como remisión de los pecados cometidos, pese a que la "pena eterna" sea conmutada mediante el sacramento de la penitencia (De Santa Coloma, 1676: 424-ss). Sin embargo, la tradición de las indulgencias es muy añejo dentro de la Iglesia (De Porres y Toledo, 1709; Calzada, 1838).

ción e invoque el nombre de Jesús para obtener la indulgencia y la salvación de su alma. Enseguida pronuncia la fórmula:

> Dominus noster Jesus Christus, Filius Dei vivi, qui beato Petro Apostolo suo dedit potestatem ligandi, atque sol di, per suam piisimam misericordiam recipiat confesionem tuam, et restituat tibi stolam primam, quam in Baptismate recepisti: et ego facultate mihi ab Apostolica Sede tributa, indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo. In nomine Patris, et Filii, ✝ et Spiritus Sancti.
> R. Amen.
> Ego, facultate mihi ab Apostolica Sede tributa, indulgentiam plenariam et remissionem omnium peccatorum tibi concedo, et benedico te. In nomine Patris, et Filius, ✝ et Spiritus Sanctus.
> R. Amen.

O también puede utilizar esta otra oración en castellano:

> Señor Padre clementísimo y misericordioso, Dios de todo consuelo. Tú que no quieres que se pierda ninguno de cuantos creen en ti, conforme a la inmensidad de tu misericordia; mira propicio a tu siervo/a. Visítalo con tu gracia para que lo salves y concédele benignamente el perdón de todos sus pecados por los méritos de la Pasión y muerte de tu Hijo Jesucristo. Que cuando salga su alma de este cuerpo, encuentre en Ti su juez indulgente, y que, purificada de toda mancha en la Sangre de tu Hijo, merezca alcanzar los gozos eternos.
> Y yo, haciendo uso del poder que me otorga la Sede Apostólica, y en nombre de nuestro Santo Padre el Papa, te concedo la indulgencia plenaria y el perdón de todos tus pecados. En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.
> R. Amén.
> Que Dios todopoderoso y rico en misericordia, por la muerte y resurrección de Cristo te perdone todas las penas de esta vida, te abra las puertas del Paraíso y te lleve a los gozos eternos.[16]

[16] Cfr. Pablo VI. *Constitución apostólica* Indulgentiarum Doctrina*, sobre la revisión de las indulgencias.*

Finalmente, cuando parece inminente el momento de la muerte, el sacerdote encomienda el alma del moribundo al mayor misterio, fundamento de fe, dogma y creencia del cristianismo: la Trinidad, con las siguientes palabras:

> Deja ya este mundo, alma cristiana, en el nombre de Dios, Padre todopoderoso, que te creó; en el nombre de Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que padeció por ti; en el nombre del Espíritu Santo, que te santificó. Que descanses hoy en la paz y habites con Dios en su reino, en compañía de la Virgen Madre de Dios, María Santísima, de San José y de todos los ángeles y santos… (Jacobo Méndez, 1984b: 112; Riguál, 1805: 308-309).

Para no entrar en polémicas respecto a si los difuntos son juzgados por Dios a la hora de su muerte, o esperarán para ello al final de los tiempos, cosa en que ni los antiguos padres de la Iglesia ni los más modernos teólogos se han puesto de acuerdo, mejor se continuará con el rescate de los rituales mortuorios de los jaliscienses rurales del siglo XX.

## La llegada de la muerte

Una vez fallecido, el cuerpo se amortajaba en una sábana blanca (De Azero y Aldovera, 1786: 11), aunque nunca faltaba la gente que, debido a su pobreza, dejaba al difunto vestido tal como estaba al momento de su muerte o, en su defecto, le ponían las mejores ropas que hubiera tenido. Luego se procedía al velorio, pero en verdadero sentido de duelo, no como ahora en que estos funestos hechos se han convertido en reuniones sociales para convivir con gente que hace mucho no se ve, o en los que se cuenta el mejor repertorio de chistes de los concurrentes. En ese entonces todo era rezos, responsos y llantos. A la medianoche había que clamar por el alma del fallecido; debía recordarse a Dios que Jesús murió por los pecadores y que por ello el muerto merecía ir al cielo.

Esto último era todo un ritual con el canto del Alabado,[17] del que existen varias versiones, una de ellas conocida como "el alabado viejo" o "muerte-

[17] Mayores referencias sobre este cántico pueden consultarse en Mata Torres y García Pérez, 1978.

ro", que era el que se entonaba justo a la media noche, luego al despuntar el alba, al filo de las cinco de la madrugada, y en algunas ocasiones también al momento de depositar el cadáver en la tumba. Se trata de un canto de tono melancólico, triste, al estilo de la canción "cardenche" de la norteña región de La Laguna.

La temática gira en torno a la pasión de Cristo y la angustia vivida por la virgen María. Como es de esperarse, se trata de un canto triste, melancólico, luctuoso y que al ser interpretado impone un gran respeto hasta en los animales pues, según se dice, no era raro escuchar el aullido de uno que otro perro al estar interpretando este viejo romance en los velorios.

Esto mismo provocaba que no pocos dolientes prohibieran el canto en el velorio de un ser querido, por considerarlo de mal gusto y deprimente. Otros, en cambio, incluso invitaban a los cantores para que acudiesen al velorio a entonárselo a sus difuntos.

En la tercera estrofa del canto comienzan las súplicas, al pedir que la llaga del costado de Cristo albergue el alma de quien recita esta oración. Además, se ruega porque la Pasión de Cristo sea el pasaporte válido para llegar al Padre ("válgame el Padre amoroso, tu muerte, cruz y pasión").

La penúltima estrofa, la doce, es utilizada para encomendar ante el Santísimo Sacramento el alma del difunto a quien se le reza este romance y, a la vez, pedir por sí mismo suplicando a Dios que a la hora de la muerte nos lleve al lugar "para el que fuimos creados", es decir, la gloria eterna y gozar de su perenne presencia.[18]

El canto cierra con una frase fuerte y amenazante para el enemigo del alma: "Las veces de este Alabado son de Jesús y María, tres veces tiemble el infierno al decir Ave María". Este es el cierre perfecto para el creyente católico que, de acuerdo a la devoción popular, con el simple hecho de rezarse o cantarse este romance-oración ante el cuerpo de un difunto, el demonio sale huyendo dejando en paz el alma del susodicho, de ahí que también suela emplearse para "ayudar a bien morir", o sea, como parte de las oraciones que

[18] *Vid Apocalipsis* 21, 1-4; cfr. Delumeau, 2003.

se solían hacer cuando una persona se encontraba en franca agonía, para evitar que el demonio perturbara su alma.

Se creía que al cantarse con su profundo tono melancólico, o al rezarse con suma devoción, el demonio no resistía escuchar que se reconociera a Jesús como salvador y se acogiera a su pasión redentora, por lo que salía huyendo, provocando que hasta los perros le aullaran a su paso despavorido.

A la vez, el Alabado era una oración consoladora, al concederle el atributo mágico de espantar al demonio para, de esa manera, garantizar que el alma del finado tuviera el camino libre a la gloria eterna, cosa que en cierta forma reconfortaba a los dolientes, y les servía de consuelo en ese momento.

Pero no todos los muertos eran tratados de la misma forma. Por ejemplo, si el muerto era un niño, se consideraba un angelito y no era necesario tanto rito, al menos hasta los siete años, pues ellos, gracias a su inocencia y falta de pecados graves, no necesitaban de tantos ruegos para alcanzar el cielo (Civit y Nadal, 1796: 100-110). De hecho, estos angelitos eran una bendición, pues se tenía la creencia de que uno de ellos debía ser el primero en sepultarse en un cementerio nuevo, y debía enterrarse justo al centro, para que aquel campo quedara bendito y el demonio no poseyera ese terreno consagrado.

En el caso de las embarazadas muertas en ese estado, o en el alumbramiento, se tenía la certeza de que, por el simple hecho de su maternidad, sería juzgada más benévolamente por Dios. El problema era para quienes habían cometido algún asesinato o suicidio, pues existen testimonios de apariciones fantasmales de ellos rodeados de fuego suplicando ya no se les rezase, pues su alma había sido condenada y los rezos, lejos de ayudarlos, más les torturaban.

También existen testimonios de difuntos que en vida llegaron a golpear a su madre y a la hora de morir, la rigidez de su cuerpo motivaba que levantaran la mano con la que habían faltado el respeto a su progenitora y la sacaran de la caja o de la tumba, hasta que la propia madre o algún sacerdote reprendía al difunto por su acto y le golpeaba con una vara de membrillo, y sólo así le era perdonada la falta y el cadáver cobraba su posición normal y podía descansar en paz.

De Azero y Aldovera (1786: 60) describe ciertas costumbres en la España del siglo de las luces que todavía en la segunda mitad del XX eran generalizadas en Jalisco. En cuanto fallecía la persona:

> Se avisa á la Parroquia para que den los clamores, advirtiendo la muerte del parroquiano. Se le cierra la boca y los ojos, como se practicaba entre los antiguos, y se le amortaja… Debe tener una Cruz en las manos sobre el pecho, ó puestas las manos en cruz. Esta era la práctica de los primeros siglos de la Iglesia.

Aunque el uso del ataúd es tan antiguo como la civilización egipcia, en los pueblos del centro de Jalisco prácticamente no se usó, salvo en las familias pudientes, hasta mediados del siglo XX. En su lugar, el cadáver era transportado en una especie de camilla hecha de madera o varas, o recostado sobre una tabla; en ambos casos era transportado por amigos o familiares que no formaran parte de la familia nuclear, pues era considerado impropio que un hijo, padre o madre cargara a su familiar directo a la tumba. De ese modo, los cuerpos eran depositados directamente sobre el hoyo cavado y verdaderamente se volvía al polvo, pues el cuerpo quedaba directamente sepultado en la tierra.[19]

Generalmente el difunto era velado una noche, tratando de dar cumplimiento a las 24 horas de rigor, pues en la antigüedad fueron sepultadas vivas muchas personas en estado cataléptico. Además, por cuestiones religiosas, los difuntos no debían ser sepultados sin su misa de cuerpo presente, la cual debía ser en horas de la mañana, así que a menudo los funerales podían alargarse por dos noches (De Azero y Aldovera, 1786: 25-28).

El traslado de la casa del muerto a la iglesia y luego al cementerio era en forma de procesión, en donde el pueblo acompañante entonaba cantos y rezos propios para la ocasión dirigidos por personas piadosas llamadas "re-

[19] De hecho, era una antigua tradición que sólo los sacerdotes y personajes de importancia fueran sepultados en ataúd, mientras que el común de la gente era echada directamente a la fosa; pero luego no faltaron los personajes de la nobleza que, no queriendo ser menores en importancia, imitaron los ataúdes para sus muertos, y con el tiempo, también la gente pobre no quiso ser menos y también erogar el costo de la caja mortuoria (De Azero y Aldovera, 1786: 14-16).

zadoras" o "rezanderas", quienes hacían las veces de las antiguas plañideras, aunque en oración en lugar de llantos.[20]

La hechura de la tumba también tenía sus implicaciones. Lo primero es que debía ser en tierra sagrada, bendecida y dedicada *ex profeso* para ello (De Azero y Aldovera, 1786: 64). Luego de ser cavada la fosa, entre que terminaban esas labores y llegaba el cortejo fúnebre, sobre el hoyo debía colocarse una cruz formada con varas para proteger que la sepultura no fuera tomada por el demonio. Además, el cuerpo debía estar orientado con la cabeza hacia el poniente, de modo que el día de la resurrección, al levantarse el difunto su rostro mirara al oriente, por donde ha de ser la segunda venida de Cristo. Mientras el cuerpo era depositado en la tumba, los concurrentes entonaban el Alabado o rezaban "las doce verdades del mundo", oración que conjuga doce aspectos del cristianismo con el número que le corresponde.[21]

No existían monumentos funerarios, como en las ciudades, sino que los camposantos estaban llenos de túmulos (promontorio de tierra que queda en forma de montaña sobre el cadáver) con apenas una piedra o ladrillo en donde se grababan las iniciales de los difuntos, ni siquiera el nombre completo (De Azero y Aldovera, 1786: 28-31) y sobre la inscripción una cruz de madera.

Pasado todo el trance del funeral y el sepelio se procedía al novenario, que consiste en rezar el rosario por nueve días como rogativa por el descanso del alma del fallecido.[22] Esta tradición tiene algunas variantes locales. En algunos lugares la casa del fallecido recibe durante todo el día a pequeños grupos de rezadoras, quienes acuden a la hora del día que mejor se les acomoda a rezar. En otros lugares se fija un horario en el que deben acudir todas las personas interesadas.[23]

[20] Juan I prohibió plañideras y demostraciones exageradas de dolor por ser contrarias a la fe cristiana (De Azero y Aldovera, 1786: 18, 24-25).

[21] Mayores detalles relativos al rito del sepelio pueden consultarse en De Azero y Aldovera, 1786: 63-67; De Santa Coloma, 1676: 359-366; Lobera y Abio, 1791: 28-34; Civit y Nadal, 1796: 24-25, 47-48; Riguál, 1805: 253-255.

[22] Las novenas son una práctica cristiana muy antigua. Se dice que surgió a principios de la Edad Media en Francia y España, donde eran una práctica común y de ahí, tras la colonización, trasladaron esa costumbre a tierras americanas. Existen cuatro tipos de novenas, todas con la intención de obtener algún favor de Dios. Los novenarios a los difuntos entrarían en las llamadas "novenas de duelo", relacionadas con la muerte (Velázquez Fernández y Alvizo Carranza, 2012: 103-105). Anteriormente, los novenarios constaban de misas en honor al difunto, y no era una tradición extendida a toda la Iglesia, sino que dependía de las tradiciones de cada obispado en particular (Civit y Nadal, 1796: 55-57).

[23] Muchas de estas rezadoras aún conservan la tradición de rezar las jaculatorias del rosario en latín: Requiem

El noveno día era el acabe, en donde los dolientes, como muestra de gratitud, ofrecían banquetes a todos aquellos que se solidarizaron con ellos en esos difíciles momentos. Además, después de rezarse el último rosario se efectuaba el rito del levantamiento de la cruz,[24] ceremonia por demás triste por las oraciones tan conmovedoras que iban acompañadas por cantos religiosos melancólicos que suplicaban a Dios un último perdón hacia el muerto. Era, a la vez, la despedida de todos los dolientes y el abandono de la familia del fallecido; se trataba de una dolorosa sensación de verdadera despedida para siempre, de modo que eran frecuentes las escenas de llanto y tristeza, tal vez más sentidas que las vividas durante el sepelio en el cementerio.

Durante el levantamiento de la cruz se iba ejemplificando el cuerpo del difunto. Cuando se recogía la ceniza de la cabecera de la cruz se pedía por los pecados de pensamiento; cuando se recogía las alas de la cruz se pedía por los pecados cometidos con las manos y brazos correspondientes a cada lado; y cuando se recogía el poste central de la cruz, se pedía por el perdón de todos los pecados cometidos con su cuerpo. De esa manera se daba cumplimiento a la confesión que en vida manifestó el difunto cuando acudía a las misas, culpándose de pensamiento, palabra, obra y omisión.

Conforme se iban recogiendo las cenizas, iban apagándose una a una las veladoras encendidas. Cuando al fin se recogía el último puñado de ceniza, se apagaba la última luz y representaba la despedida final (Jacobo Méndez, 1984b: 265-269). Se simbolizaba el final de la luz de la fe del finado, esa luz que en el bautismo le fue confiada a sus padres y padrinos, y que luego renovó por sí mismo al acercarse a los sacramentos de la comunión, confirmación y matrimonio.

Otras costumbres por el eterno descanso de los difuntos eran la dedicación de las misas. En tiempos recientes se ha introducido la costumbre del triduo de misas que comienzan al día siguiente del sepelio, estas sumadas a la tradicional misa de final del novenario. Dicha costumbre está dejando

æterna dona ei, Domine, et lux perpetua luceat ei. Requiescat in pace. Amen. Otras utilizan las fórmulas en castellano y meditan los misterios dolorosos. Pero todas coinciden en terminar el rezo del rosario con la oración conocida como el "Sudario", en donde se encomienda el descanso eterno del difunto a los méritos de la pasión de Cristo.

[24] Una cruz de ceniza con veladoras que ardió durante los nueve días, recordando que se era polvo y al polvo se regresa y que la luz (luz de la fe, Cristo luz del mundo) sirva para guiar el alma del finado.

cada vez más en el olvido la tradición de las misas gregorianas (bien fueran rezadas o cantadas), consistentes en celebrar treinta misas por treinta días ininterrumpidos y, al final de la trigésima misa, el alma que estuviese en cualquier lugar purgando alguna culpa, se liberaba y era llevada directamente al cielo (Alberione: 72-75),[25] según la visión revelada a San Gregorio Magno, de ahí el nombre de gregorianas. También estaba el llamado septenario de San Nicolás, que constaba de una semana seguida de misas, tras lo cual se libera el alma del purgatorio.[26]

Además de las misas y oraciones existen otra serie de devociones piadosas que garantizaban la salvación de las almas si se les practicaba en vida. Por ejemplo, el uso del escapulario, gracias al cual la virgen del Carmelo llevará al cielo el alma del finado el sábado inmediato después de su muerte; la devoción de los 100 *requiem*, consistente en meditar diariamente diez misterios del rosario; la comunión los viernes primeros de cada mes (de octubre de junio) en honor del Sagrado Corazón de Jesús; la comunión los cinco primeros sábados de cada mes, entre enero y mayo, en honor a la virgen María; los nueve martes en honor a San Juan Bosco, los nueve primeros martes previos a su festividad, el 31 de enero; y una serie de devociones y sacramentales más dedicados a honrar a Dios, a la virgen y a los santos.

Las creencias populares refieren que el difunto no se despide de su vida terrena hasta que recogió sus pasos, pagó sus deudas, mandas y promesas y, en general, hasta que no quede nada que lo ate a este mundo. Hay quienes aseguran que su despedida viene al terminarse el novenario; unos más dicen que son cuatro días, basados en el pasaje bíblico de la resurrección de Lázaro, que fue después de cuatro días de muerto (*Juan* 11, 17-27); y otros más, basados en antiguas creencias judías documentadas en uno de los llamados libros apócrifos, refieren que son siete los días que el fallecido pasa entre sus seres queridos después de haber muerto (*Apocalipsis de Esdras*, caps. 78-101).

25 La tradición de las misas de difuntos es tan antigua como el culto cristiano a los mismos (Lobera y Abio, 1791: 641-647).

26 La Iglesia llama *purgatorio* a esta purificación final de los elegidos que es completamente distinta del castigo de los condenados. La Iglesia ha formulado la doctrina de la fe relativa al purgatorio sobre todo en los Concilios de Florencia (cf. DS 1304) y de Trento (cf. DS 1820; 1580). Juan Pablo II, 1997: n.1031.

Lo que les sucede a los muertos en el más allá y las creencias populares al respecto, son harina de otro costal que implicaría un escrito por separado. Baste por ahora sólo el haber abordado el trance terrenal del fin de la vida entre los habitantes de los pueblos del centro del estado, aledañas a la capital de Jalisco.

## Consideraciones finales

No es fácil hablar de la muerte. El que se va no puede contar y el que se queda lo hace desde la incertidumbre y el miedo que suele refugiar en creencias religiosas que, si bien tienen esencia católica, no siempre se va por el camino de la ortodoxia, sino que suele tener creencias salpicadas de conocimiento popular.

El enigma de la muerte ha acompañado al ser humano desde que éste cobró consciencia de su propia existencia, de eso dan testimonio todas las culturas de la antigüedad que llegaron a desarrollar complejos ritos fúnebres y mortuorios, hasta la llegada del cristianismo, en donde la muerte se ha instituido como uno de los estados por los que tarde o temprano habrá de pasar toda persona.

La muerte es un tema que siempre ha ocupado y preocupado a la gente, incluso quienes no estaban del todo impregnados de la doctrina de la Iglesia, como los habitantes de los pueblos del centro del estado de Jalisco en el siglo XX, pudieron desarrollar sus propios ritos, basados en la poca instrucción recibida desde el catecismo y los púlpitos y en la mucha observación de su entorno y el cúmulo de conocimiento de quienes les antecedieron en este mundo y les dejaron claras enseñanzas al respecto. Aquí se logró una fusión muy interesante con rituales impregnados del magisterio de la Iglesia y de esa sabiduría popular que, a final de cuentas, no era más que la primera enseñanza eclesiástica que databa de muchas generaciones atrás y que, en su momento, la propia jerarquía religiosa aceptó al ver que no contravenía mayormente al dogma. La gente sencilla así entendió la religión, y así se siguen acercando a ella.

Hoy día, conforme la sociedad se ha ido secularizando y apartando de la enseñanza de la Iglesia, han proliferado ciertos credos y adoptado ritos y

fiestas que no siempre corresponden ni con la ortodoxia ni con la tradición popular, de ahí que la sociedad actual resignifique el momento de la muerte con una fiesta en su honor cada 2 de noviembre y que incorpore a esa tradición elementos novedosos como el que habla de que las almas vuelven a este mundo desde el 27 de octubre, según el tipo de muerte tenido y el ser querido del que se trate, pues ahora hasta las mascotas tienen cabida en el mundo de las almas.

Lo cierto es que con todo y los festejos actuales la muerte sigue generando el mismo miedo a lo desconocido de antaño, y ese miedo es justamente la causa de tanto folclor que le rodea, como si al hacerle fiesta al encuentro sin retorno se evitaría ese trance, como si se tratara de engañar a la mente y los sentimientos de la gente con una falsa alegría que no hace más que señalar y tener siempre presente aquel verso que por muchos años pudo leerse en el cementerio municipal de San Pedro Tlaquepaque:

*Mira que Dios te mira,*
*mira que te está mirando,*
*mira que te has de morir,*
*mira que no sabes cuándo.*

Y es que, al final, como bien reza la sabiduría popular: "la muerte está tan segura de su victoria, que nos da toda una vida de ventaja".

## Referencias

Alberione, S. (sfe), *El purgatorio*, Guadalajara, Alba.

Alimen, Marie-Henriette y P. Marie-Joseph Steve (1997), *Historia Universal Siglo XXI. 1: Prehistoria*, México, Siglo XXI.

Anónimo (1479-1484), *Arte de Bien morir* y *Breve confesionario*, Zaragoza, Hurus-Plank.

Anónimo (1963), *La Santa Cruz de Caravaca. Nuevo tesoro de oraciones*, México, El libro español.

Ariès, Philippe (1983), *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.

Blasco Cruces, Diego (2010), *La historia de la muerte. Creencias y rituales funerarios*, España, LIBSA.

Calzada, Fray Juan (1838), *Tratado de las indulgencias en general y en particular*, 2 tomos, La Habana, Imprenta Fraternal.

Canal Morell, Jordi (2012), El miedo: entre la historia cultural y la historia política. Conferencia magistral XXVIII Congreso Internacional de Historia Regional, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa.

Castillo Flores, José Gabino (2009), "En el nombre de Dios…" Actitudes y prácticas para el bien morir en los testamentos xalapeños de la primera mitad del siglo XVIII, en Gisela Von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, pp. 15-46.

Cipriano, San. (1807), *Obras de San Cypriano, obispo y mártir: traducidas al castellano y esclarecidas con notas, y la vida del santo, por el Dr. D. Joaquín Antonio del Camino y Orella, canónigo de la iglesia catedral de Lugo. Parte Segunda*, Valladolid, Arámburu y Roldán.

Civit y Nadal, Antonio (1796), *Prontuario práctico de las exequias funerales, y de toda especie de celebraciones de difuntos*, Tarragona, Pedro Canals.

Conferencia Episcopal Mexicana. (1991), *Ritual de Exequias. Reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por Su Santidad el Papa Pablo VI. Edición típica adaptada y aprobada por la Conferencia Episcopal Mexicana y confirmada por la Congregación del Culto Divino y de la Disciplina de los Sacramentos*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa-Conferencia Episcopal Mexicana-Comisión Episcopal de Pastoral Litúrgica.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (2002), *Directorio sobre la Piedad Popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa.

De Azero y Aldovera, O.C., Fray Miguel (1786), *Tratado de los funerales y de las sepulturas*, Madrid, Imprenta Real.

De Ripalda, Jerónimo. (1888), *Catecismo y exposición breve de la Doctrina Cristiana, nuevamente aumentado con cuatro tratados muy devotos, y el orden de ayudar a la Misa, con un Acto de contrición*, Barcelona, Imprenta de Francisco Rosal.

De Porres y Toledo, Fray Antonio (1709), *Tratado de indulgencias, y explicación moral de las de la religión de N. Señora de la Merced redempcion de cautivos en que se tocan las de las demás religiones que tiene comunicación con la nuestra, de nuestras cofradias, de los que visitan nuestras iglesias, y otras muchas, para los quales no es menester visitar iglesias, distinguiendo en todo las verdaderas de las falsas*, Madrid, Imprenta de los Herederos de Antonio Román.

De Santa Coloma, Lorenzo (1676), *Socorro para vivos, y para mvertos. Y felices memorias, qve despiertan á los fieles á que piadosos ofrezcan á Dios sufragios, que sean aliuio de las almas, que padecen el purgatorio*, Madrid, Ioseph Fernandez de Buendia.

De Valle-Arizpe, Artemio (1978), *Historia, tradiciones y leyendas de calles de México*, México, Diana.

Delpierre, George, citado por Jean Delumeau (2012), *El miedo en occidente*, México, Santillana-Taurus.

Delumeau, Jean (2012), *El miedo en occidente*, México, Santillana-Taurus.

Delumeau, Jean (2003), *Historia del Paraíso. T. 1: El jardín de las delicias*, México, Aguilar-Altea-Taurus-Alfaguara.

F. T. D. (1949), *Lecciones de Historia Sagrada*, México, Editorial Progreso.

Jacobo Méndez, S.S.P., Heriberto (1984a), *La Semana Santa del pueblo*, México, Ediciones Paulinas.

Jacobo Méndez, S.S.P., Heriberto (1984b). *Oraciones para enfermos y difuntos*. México: Ediciones Paulinas.

Juan Pablo II (1983), *Código de Derecho Canónico*.

Juan Pablo II (1997), *Catecismo de la Iglesia Católica*, El Vaticano, Librería Editrice Vaticana.

León Portilla, Miguel (Intr., sel. y notas), (2007) [1969], *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca Nacional.

Lobera y Abio, Antonio (1791), *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios*, Barcelona, Imprenta de los Consortes Sierra y Marti.

Luna Zamora, Rogelio (2005), *Sociología del miedo. Un estudio sobre las ánimas, diablos y elementos naturales*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

María de Ligorio, San Alfonso (s.f.e.), *Preparación para la muerte*, s.p.i.

Mata Torres, Ramón y Helia García Pérez (1978), *El Alabado viejo y boda de indios*, Guadalajara, Ediciones Colegio Internacional.

Matos Moctezuma, Eduardo (2008), *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica-Asociación de Amigos del Templo Mayor.

Pablo VI (1967). *Constitución apostólica* Indulgentiarum Doctrina, *sobre la revisión de las indulgencias*, [en línea], El Vaticano, documento html disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_01011967_indulgentiarum-doctrina_sp.html (consultada: 17/02/2020).

Riguál, Josef (trad.), (1805), *Oficio de difuntos, orden de los entierros, los siete salmos penitenciales, con la letanía de los santos, ya las oraciones de la Iglesia contra las tempestades según el Breviario y Ritual Romano*, Madrid, Imprenta Real.

Sainz López-Negrete, Miguel (1999), "Apuntes de Historia Antigua", Guadalajara, [Inédito].

Sánchez del Olmo, Sara (2009), "Dales, Señor, el descanso eterno…" Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial, en Gisela Von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, pp. 77-92.

Sánchez Díaz, Gerardo (2013), Los debates de la conciencia en el momento de la muerte, según un tratado del siglo XV, [Conferencia inédita].

Sánchez Reyes, Gabriela (2009), San José, esperanza de los enfermos y patrono de los moribundos; un eficaz remedio durante el tránsito de la muerte, en Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru (coords.), *Los miedos en la historia*, México, El Colegio de México-UNAM, pp. 291-318.

Speckman Guerra, Elisa, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru (coords.) (2009), *Los miedos en la historia*, México, El Colegio de México-UNAM.

Velázquez Fernández, Francisco Javier y Cristina Alvizo Carranza (2012), *Los dos Cristos de Jocotepec. Origen y evolución de su culto y de sus fiestas*, Guadalajara, CONACULTA.

Venegas, Alejo (1682), *Agonía del tránsito de la mverte, con los avisos, y consuelos, que acerca de ella son provechosos*, Barcelona, Librería de Antonio Lacavalleria.

Wobeser, Gisela, von (2011), *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM-Jus.

Wobeser, Gisela, von y Enriqueta Vila Vilar (eds.) (2009), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM.

Zárate Toscano, Verónica (2005), *Los nobles antes la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

## Hemerografía

*Semanario*, Guadalajara, Jalisco (1998-2000)

# Las fiestas religiosas y devociones populares en San Mateo y el ascenso del Liberalismo (1917-1926)[1]

María del Pilar Iracheta Cenecorta[2]
Ramiro González Cayetano[3]

*Romper de pronto el negro velo de las tradiciones religiosas*
*de un pueblo cuyas vitales energías habían sido atrofiadas*
*por la despótica mano del clero, señor feudal*
*de las conciencias pusilánimes [ … ].*[4]

## Introducción

En este capítulo exploramos la relación entre las fiestas y devociones religiosas, practicadas en el municipio de San Mateo Atenco, Estado de México y la legislación liberal que separó la Iglesia del Estado y delimitó las prácticas religiosas católicas; nuestro periodo de estudio considera la segunda mitad del siglo XIX hasta 1926, cuando estalla la Guerra Cristera.

El capítulo pretende inscribirse en la historiografía mexicana que se centra en la religiosidad-en este caso la religiosidad popular, aquella que se asocia "con expresiones festivas, colectivas, con motivo de celebraciones religiosas como las fiestas patronales, peregrinaciones, el culto o adoración a santos o imágenes de la liturgia católica, así como en bodas y otros festejos cotidianos" (Landázuri, 2012: I). Al factor religioso le otorgamos un lugar preponderante[5] frente a otras dimensiones como la política, la económica y la social, que también figuran en el texto como elementos de soporte ex-

[1] Con la colaboración de la Maestra en historia Alma del Rocío Andrade Montalvo.
[2] Profesora-investigadora de El Colegio Mexiquense, A. C., correo electrónico: pirache@cmq.edu.mx
[3] Maestro en Historia, auxiliar de investigación en El Colegio Mexiquense, A. C., rgonzález@cmq.edu.mx
[4] Fragmento del discurso de Genaro Aranda Martínez en el aniversario de la muerte de Benito Juárez, San Mateo Atenco, 18 de julio de 1822.
[5] Propuesta hecha en su artículo: Bantjes (2002), "Iglesia, Estado y religión en el México", Prohistoria No.6, pp. 203-204, documento disponible en: file:///C:/Users/piracheta/Downloads/Dialnet-IglesiaEstadoYReligionEnElMexicoRevolucionario-5839702-2.pdf. [Consulta: 26 de julio de 2024].

plicativo. Mediante la documentación de archivo, la consulta de autores especializados en la relación Iglesia y Estado y la religiosidad popular, más la incorporación de trabajos antropológicos, queremos proponer una visión de cómo se dio la resistencia religiosa de los habitantes de San Mateo Atenco entre 1917 y 1926, si bien aportamos datos de manifestaciones religiosas en años anteriores.

De este modo, seguimos la directriz metodológica propuesta por Adrián A. Bantjes (2002: 206). que se centra en la descripción y análisis de "las formas locales, populares o tradicionales de la religiosidad y las prácticas mediante las cuales éstas visibilizaron a las clases subalternas en su esfuerzo por ser escuchadas por la nueva élite revolucionaria". Esta visión promete aportar nuevas perspectivas en torno al conflicto entre la legislación liberal y la religiosidad popular (dejando en segundo lugar el conflicto Iglesia-Estado o la reacción del clero ante las reformas liberales) y que afectó al México revolucionario y las décadas de 1920 a 1930. En este contexto, nuestra hipótesis de trabajo apunta a que las fiestas y devociones religiosas atenquenses -núcleo de la identidad comunitaria y religiosa del pueblo de San Mateo Atenco- registraron una continuada (aunque no completa) celebración de fiestas como una triple estrategia primero ante la ofensiva gubernamental de las Leyes de Reforma y que atentaba contra la identidad comunitaria, nucleada en lo religioso; segunda como un ritual necesario, vinculado al ciclo agrícola y el entorno lacustre, fuentes de vida; tercera, como un seguro protector y un refugio ante los convulsos tiempos entre el porfiriato, la Revolución Mexicana y la Post Revolución. Pretendemos contestar a las preguntas: ¿Qué respuestas sociales y culturales encontramos en la feligresía católica -tradicional- campesina y muy apegada a la religión católica-y en el clero local de San Mateo Atenco frente a las reformas liberales urbanas de la segunda mitad del siglo XIX y hasta la mitad de la década de 1920, que buscaron reducir las expresiones devocionales públicas y corporativas? ¿A través de qué situaciones límite o extremas de la vida social se expresa la religiosidad del pueblo llano de San Mateo Atenco?

## La municipalidad y parroquia de San Mateo Atenco

Los cambios y reacomodos políticos que experimentó San Mateo Atenco en el siglo XIX, incidieron significativamente en la esfera eclesiástica y religiosa. Durante la República Restaurada (1867-1876), el territorio estatal se dividió en 16 distritos, cada uno a cargo de un jefe político, quien se encargaba de vigilar las funciones de los ayuntamientos de la región; asimismo, vigilar la aplicación y ejecución de la legislación, cuidar la tranquilidad pública (aplicación de justicia), velar la educación elemental e intervenir en los problemas surgidos entre localidades. En 1870, los vecinos San Mateo hicieron su respectiva solicitud de erección municipal al Ejecutivo estatal a través del jefe político de Lerma, el 13 de octubre de 1871, la Legislatura estatal aprobó la erección municipal San Mateo Atenco a través del decreto 106, que se hizo efectiva hasta el 1º de enero de 1872; entre octubre y diciembre de ese año, se preparó el proceso electoral para que los ciudadanos eligieran a sus autoridades municipales. La municipalidad de Atenco se conformaría por sus once barrios (San Pedro, La Asunción de Nuestra Señora, San Juan Bautista, San Miguel, Santiago, San Lucas, San Francisco, Santa María, La Concepción,[6] San Nicolas y Guadalupe), todos ellos organizados en el periodo colonial; y la hacienda de Buenavista [San José] (Salinas, 2021: 240-241).[7] Entre 1872 y 1917, la municipalidad de San Mateo Atenco pasó a formar parte del Distrito de Lerma, el cual se integró por las municipalidades de Lerma, Ocoyoacac, Otzolotepec, Huixquilucan, Xonacatlán y Atenco (Salinas, 2006:176).

Como se ha citado, el municipio se constituía por 11 barrios, los cuales a su vez se dividían informalmente en dos grupos: "los de arriba" o "la parte de arriba" y "los de abajo" o "la parte de abajo" dependiendo de su distancia con la ciénega. En "la parte de abajo" (oriente) – que es la porción de tierra cercana a la ciénega – se ubican los barrios de San Pedro, San Juan, San Nicolas, Santiago, San Lucas y Guadalupe; mientras que "la parte de arriba" (poniente), que era la de tierra firme, se sitúan los barrios de La Concepción,

[6] En cuanto al barrio de La Concepción es preciso señalar que en el siglo XVI este estuvo bajo el protectorado de san Diego, pero a Mediados del siglo XVIII pasó a la protección de la virgen de la Inmaculada Concepción.

[7] Archivo Municipal de San Mateo Atenco, en adelante AMSMA, Presidencia, c. 1, vol. 1, exp. 5, años de 1870-1872, f. 56. AMSMA, Presidencia, c. 1, vol. 1, exp. 10, año de 1876, s/f., "Organización de la municipalidad de San Mateo en una cabecera y once barrios".

Santa María, Santa María Magdalena, San Miguel y San Francisco (Albores, 1995: 198; Hernández, 2011: 98; González e Iracheta, 2021: 206). El límite o lindero entre las dos porciones es la actual Av. Lic. Benito Juárez, denominada en el periodo colonial como Calle Real, la cual marca los límites entre tierra firme y la porción territorial que colinda con la Ciénega. En esta división del municipio resalta el barrio de Guadalupe que, de acuerdo con la documentación disponible, es el único de los 11 barrios que se divide en oriente (los de abajo) y poniente (los de arriba); ambas fracciones tienen su propia mayordomía, denominadas como: mayordomía de arriba y la de abajo.[8]

Desde el siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, la población que residía al oriente del territorio se dedicaba principalmente a la explotación lacustre (flora y fauna), los habitantes eran pescadores, tejedores de tule y cultivadores de chinampas; por ejemplo, en el barrio de Guadalupe residían principalmente por pescadores, conocidos como "corraleros", quienes se dedicaban a la pesca de pequeños peces de color negro llamados "támbulas", estos eran el ingrediente principal para la preparación de tamales.[9] A parte de esta actividad se dedicaban al tejido de tule para fabricar petates, canastas y sopladores de varios tamaños, productos que eran vendidos en el mercado de Toluca (Hernández, 2011: 98). En lo que respecta a la porción poniente, los pobladores se dedicaron principalmente a la agricultura. Esta se basó en dos sistemas: el de "temporal y humedad", el "sistema de temporal" que es el que depende del comportamiento o temporada de lluvias y la capacidad el suelo para captar el agua y conservar la humedad; complemento de este sistema también implementaron el de "húmeda y riego", haciendo uso de las llamadas "escurrideras" o "zanjas", construidas de norte a sur, con una distancia entre una y otra de 60 metros, estas cumplieron dos funciones; en primer lugar, sirvieron como un sistema de riego para trasportar el agua del rio Lerma o Chignahuapan a la parte poniente, particularmente en temporada de secas; en segundo lugar, fungieron como canales de desagüe para la

[8] AHMSMA, Presidencia, Asuntos eclesiásticos, c. 124, 1918-1920, exp. 4, s.n.f. "Solicitud de licencia para una función religiosa y procesión en el atrio de la capilla de Guadalupe, 1917". San Mateo Atenco, 29 de diciembre de 1917.

[9] Además de la pesca de peces pequeños, conocidos como "támbulas", se extraían carpa, juil, ajolote, ranas, pescado blanco, acocil, charal, mojara y salmiche.

temporada de lluvias (Albores, 1995: 198). Cabe señalar que el sistema de "humedad y riego", fue la base de la porción oriental, o "la parte de abajo", teniendo como característica principal el uso de chinampas, también denominadas como huertas y camellones, a principios del siglo XX se refería que los barrios de San Pedro, San Juan, Santiago San Lucas y el oriente de Guadalupe tenían chinampas (Hernández, 1981: 70-71, Albores, 1995: 198). Ambos sistemas sirvieron para el cultivo de maíz, frijol, alverjón, cebada, haba y legumbres.[10] A estos cultivos debemos sumar aquellos que se producían en la hacienda Buenavista, Doña Rosa[11] y el rancho de la Ventilla, en donde se cultivaban, además de lo anteriormente referido, cebada, trigo y alfalfa.[12] A finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, la población de Atenco era principalmente mestiza, hablante del castellano y el mexicano, náhuatl. Entre los oficios desempeñados están: jornaleros, zapateros, albañiles, artesanos, panaderos, comerciantes, arrieros, agricultores, pescadores, zacateros y petateros[13]

En lo que respecta al ámbito eclesiástico, para el 31 de octubre de 1866, el pueblo pasó a constituirse como una parroquia por disposición del arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Davalos.[14] En cuanto a su jurisdicción parroquial, a diferencia de la civil, – presentó pocos pero importantes cambios –, se constituía de sus once barrios primigenios, el pueblo de San Gaspar Tlahuelilpan, el rancho de La Ventilla, las haciendas de Buenavista y Doña Rosa.[15]

## Un contexto necesario

Desde el periodo tardo colonial- a finales del siglo XVIII- y a lo largo del siglo XIX, las fiestas religiosas populares de raigambre tradicional sufrieron un creciente embate gubernamental. La censura y el ataque a estas celebra-

[10] AHMSMA, Presidencia, c. 1, vol. 1 exp. 13, s.n.f. "Producción de frutas y legumbres en San Mateo Atenco y las haciendas de Doña Rosa, Buenavista y la Ventilla, 1895".

[11] En el ámbito civil, la Hacienda Doña Rosa estaba sujeta a la municipalidad de Lerma, pero la parroquia de San Mateo Atenco le prestaba servicios religiosos.

[12] AHMSMA, Presidencia, c. 1, vol. 1 exp. 13, s.n.f. "Producción de frutas y legumbres en San Mateo Atenco y las haciendas de Doña Rosa, Buenavista y la Ventilla, 1895".

[13] AHMSMA, Presidencia, c. 1, vol.1., exp. 15, s.n.f. "Idiomas y oficios en San Mateo Atenco en 1905".

[14] Archivo Parroquial de San Mateo Atenco, en adelante APSMA, c. 15, l. 31, Bautismos años de 1864-1866, f. 65v.

[15] Archivo Histórico del Arzobispado de México, en adelante AHAM, c. 29, exp. 5, Sección Arzobispal, Parroquia, fs. 1-6. En 1872, al consolidarse como municipalidad, a San Mateo Atenco le fue segregado el pueblo de San Gaspar Tlahuelilpan, el cual fue anexado al municipio de Metepec. (Albores, 1995: 324).

ciones a cargo de autoridades civiles -pero también religiosas- fue en varias direcciones: la merma de la economía, debido al gasto suntuario, al ataque a la moral, ya que esas celebraciones daban rienda a la lascivia, las borracheras y pleitos, "conductas irreverentes", así como juegos y bailes, alejados de la verdadera piedad religiosa Las autoridades condenaban las celebraciones populares por las no pocas ausencias laborales y de los planteles educativos por parte de los fieles para asistir a las fiestas (Enríquez, 2019: 21

Las relaciones Iglesia-Estado bajo la Constitución de 1857, se caracterizan, según Adriana Cecilia Bautista- en dos periodos. El primero, que va de 1856 a 1874, está marcado por una pugna entre ambos poderes debido al cambio en el orden jurídico, el cual retiró a la Iglesia la posición privilegiada que la Constitución de 1824 le concedía. En estos años se afianzó la individualización de los derechos civiles y ciudadanos, sin que se asumieran plenamente por los creyentes (Rosas, 2014: s.n.p.)

Los liberales implantaron una serie de reformas que suprimían los fueros militar y eclesiástico en los negocios civiles; los tribunales de las dos corporaciones -Iglesia y Ejército- deberían concretarse a intervenir en los asuntos de sus competencias y no en los asuntos civiles. ("Ley Juárez"), creaban el Registro Civil; desamortizaban los bienes de la Iglesia (Ley Lerdo), prohibían el cobro de derechos y remuneraciones parroquiales por los servicios que ofrecía la Iglesia (Ley Iglesias) entre otras. Tanto dichas reformas como la Constitución de 1857 fueron motivo de una guerra civil entre 1857-1861, entre el bando conservador que rechazó dichas Reformas y la Constitución de 1857, la cual proclamó por vez primera la libertad de culto y el ataque al fuero religioso y eclesiástico. Se agregaron: La "Ley de exclaustración de monjas y frailes" (8 de agosto de 1859) por la que se prohibió la existencia de claustros o conventos, y se decretó la salida de las religiosas y religiosos que ahí vivían. Cuatro decretos complementan estas leyes: el cese de toda intervención del clero en los cementerios y camposantos; (31 de julio de 1859). Y, años después, la "Ley de libertad de Cultos" (4 de diciembre de 1860) que establecía que cada persona era libre de practicar y elegir el culto que desee. El artículo 5º -muy importante para el tena de nuestro Capítulo- estableció que "Ningún acto religioso podrá verificarse públicamente,

si no es en el interior de los templos, bajo la pena de ser suspendido el acto y castigados sus autores con multa gubernativa de diez a doscientos pesos, o reclusión de dos a quince días... Fuera de los templos tampoco podrán los ministros de cultos, ni los individuos de uno u otro sexo que los profesen, usar de trages (sic) especiales ni distintivos que los caractericen ...". La ley del 13 de mayo de 1873 reafirmó dicha prohibición.

El artículo tercero de la ley del 14 de diciembre de 1874, proscribió a toda festividad religiosa el reconocimiento oficial, estipulando claramente que dejaban de ser "días festivos  todos aquellos que no tengan por exclusivo objeto solemnizar acontecimientos puramente civiles". Acontecimiento inédito en la historia de las fiestas mexicanas; ya habían existido leyes que disminuían en el número de festejos religiosos, pero nunca para desaparecerlos del calendaría oficial, ni siquiera durante el gobierno de Benito Juárez (Enríquez, 2019: 25). Respecto al calendario religioso (desde 1824 la Constitución Federal enumeró solo cuatro: jueves y viernes santos, Corpus y la Virgen de Guadalupe) y la prohibición de la asistencia oficial a las funciones de la Iglesia; la secularización de hospitales y establecimientos de beneficencia (2 de febrero de 1861); y, la extinción en toda la República de las comunidades religiosas (26 de febrero de 1863) (Tena, 2005: 630-667).

El emperador Maximiliano  ofreció un Concordato plasmado en el Decreto de Tolerancia de Cultos, del 26 de febrero de 1865, en el que destacaban "la tolerancia de cultos, por más que se reconocía como religión del Estado la católica; la cesión de los bienes eclesiásticos al Estado; la titularidad del Patronato; la jurisdicción del clero únicamente en causa de fe y del fuero interno; el registro civil encomendado a los sacerdotes como funcionarios civiles; los cementerios sometidos a la autoridad civil y serán comunes a católicos y disidentes".

Ahora bien, Adriana Bautista propone un segundo periodo en las relaciones Iglesia-Estado, que va de 1874 a 1910, se distingue por la apropiación de las garantías individuales por los católicos; gracias a ello, éstos se movilizaron para emprender proyectos sociales y políticos que, bajo el modelo asociacionista, permitieron a la Iglesia luchar por el control social. (Bautista, 2012: 231-314). En los años siguientes y hasta 1926, inicia la guerra cristera,

se registró una relativa paz y serenidad para los pueblos, quienes retomaron las celebraciones de sus fiestas religiosas. En cuanto a la normatividad, los artículos claves de la Constitución que denegaban a la Iglesia personalidad jurídica y a los sacerdotes sus derechos políticos (art. 130), ilegalizaba la educación primaria confesional (art. 3), prohibía las órdenes religiosas (art. 5), nacionalizaba las propiedades inmuebles de la Iglesia (art. 27), y garantizaba al estado nacional el derecho a intervenir en los asuntos religiosos, y a los estados federales el derecho a limitar el número de sacerdotes en su jurisdicción (art. 129, después 130). Como ocurrió con otras muchas provisiones constitucionales, estos artículos no fueron puestos en práctica de manera inmediata, pero crearon el marco para el conflicto religioso, local y más tarde nacional, de los años 1920s. y 1930s.

## Fiestas y devociones: entre la tradición popular y la legislación revolucionaria y postrevolucionaria.

Respecto a las devociones y las manifestaciones de religiosidad popular que tuvieron lugar en San Mateo Atenco, entre 1917 y 1926, María Isabel Hernández (1981), Beatriz Albores (1998) y María Teresa Jarquín (1990) han señalado que las devociones a los santos tienen sus antecedentes en el periodo prehispánico y colonial, siendo este último, en donde los frailes de la orden franciscana incorporaron al santo patrono y santos titulares de los barrios; (Jarquín y Enríquez, 2020: 11-12).

Respecto al análisis de las devociones y manifestaciones de religiosidad popular que tuvieron lugar en San Mateo Atenco -entre los años de 1917 y 1926- fue un periodo en donde las fiestas sufrieron las prácticas de la política liberalista y el contexto de guerra. La "religiosidad popular" se refiere a aquellas prácticas fuera del canon católico, es decir, creencias, cultos y rituales, expresiones populares y sincréticas arraigadas en la población por siglos, a veces toleradas y otras no por la Iglesia, las cuales continuaron practicándose y eran a las que recurría la población, ante el miedo a lo desconocido y el desamparo que suponía un nuevo orden que perseguía y desaparecía antiguas formas paternalistas de beneficencia, protección y consuelo, fundamentalmente frente a las enfermedades y la muerte (Iparraguirre, 2011:

146). La religiosidad popular refrenda su autonomía frente a la institución eclesiástica, ya que la organización de las actividades, tanto festivas como religiosas, es responsabilidad de los miembros de la comunidad.

En general, los significados de la religión popular no revisten formas discursivas, más bien se encuentran objetivados en la materialidad de las prácticas como ritos y celebraciones festivas (Iparraguirre, 2011: 152). En este marco, emprenderemos, desde una descripción y explicación, la celebración de fiestas y devociones populares – considerando algunas en plena Revolución Mexicana- entre 1917 y 1926, con el objetivo de mostrar la importancia central de las devociones y fiestas atenquenses celebradas sin perder la tradición proveniente desde el periodo colonial; si bien acotadas por las restricciones de las Leyes Reformistas la ortodoxia católica y las turbulencias del periodo abordado.

Como punto de partida está la figura del santo patrono del pueblo, san Mateo apóstol y evangelista, y los santos y vírgenes tutelares de los barrios. Lo sagrado y lo divino – en el contexto cultural del centro de México– se inserta en una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino a imagen y semejanza de la sociedad. "Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman –mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones– la identidad, el territorio y las relaciones inter pueblerinas [*sic*] de una región" (Gómez, 2018: 1).

El santo fue relevante dentro de la configuración del asentamiento (llámese ciudad, villa, pueblo, barrio y estancia), debido a que fue un actor importante tanto a nivel interno como externo; representó a la comunidad frente a otras. Eran significantes no solamente a nivel particular sino comunitario, por lo que fueron parte integral en la vida de los pueblos, se les reconoció y respetó como tal, y fueron amonestados cuando no cumplieron con sus obligaciones. En suma, los santos eran una entidad sagrada y divina que sirvieron como intermediario y representante de la población frente a otras entidades con las que sería difícil entrar en contacto directo, como: Dios Padre, la Virgen, así como eventos naturales como la lluvia o el buen

temporal. Asimismo, sirvieron para identificar y unificar a los integrantes de la comunidad, pues el patrono de la cabecera y barrios, además de proteger a la comunidad de las calamidades, era también el encargado de representar al asentamiento frente a otros pueblos.

En cuanto a los santos, vírgenes y advocaciones marianas veneradas y celebradas en la municipalidad de Atenco entre 1917 y 1926, quedó de manifiesto desde el periodo colonial que la devoción al santo patrono y los santos tutelares de los barrios, guarda una estrecha relación con el contexto lacustre y el siclo agrícola. Como se ha señalado con anterioridad, los pobladores de Atenco dividen de manera informal el municipio en dos partes o fracciones: oriente y poniente – la parte de arriba y la parte de abajo –, la primera, próxima a los márgenes de los vasos lacustres del Chimaliapan, por lo que no tiene límites terrestres sino de agua, era una zona cubierta de agua, "el borde de la ciénega cubría la Calle Real [Av. Lic. Benito Juárez], la cual fraccionaba el territorio"; mientras que la parte de oriente se caracterizó por ser una zona de tierra firme alejada del agua. Al igual que la división geográfica del territorio, los pobladores de Atenco señalan, como otros pobladores del valle de Toluca, que el siclo agrícola se conforma de dos momentos o etapas, la primera corresponde a la temporada o época de lluvias, la cual abarca los meses de marzo a octubre; la segunda, a la de secas, que abarca desde el mes de noviembre hasta el mes de febrero o marzo (Jarquín, 2014: 100-101).

Haciendo una correlación entre lo lacustre, el ciclo agrícola y las devociones a los santos, vírgenes y advocaciones marianas que tienen lugar en la municipalidad de Atenco podemos establecer que los "barrios de abajo" u oriente tienen como patronos a santos que guardan una estrecha relación con el ámbito lacustres y la petición de lluvias, como fue el caso de san Pedro apóstol, san Juan bautista, Santiago apóstol, san Lucas.

Mientras que en los "barrios altos" se escogieron santos y advocaciones marianas relacionadas con el periodo de secas y el levantamiento de las cosechas como fue el caso del santo patrono del pueblo san Mateo apóstol y evangelista, quien en su festividad marca el corte entre el periodo de lluvias y secas, además celebrara la "segunda invitación" o "regada de flores" para las celebraciones de los fieles difuntos. A la figura del santo patrón, y sus fun-

ciones en el contexto agrícolas, se adhirieron la de los santos titulares como: san Miguel Arcángel, san fráncico de Asís, "la llegada de los muertos", Virgen de la Concepción, Virgen de Guadalupe (poniente), 31 de diciembre. Cabe señalar que las fiestas en honor a los santos titulares, también se incorporan otras, como la celebración a la Virgen de la Candelaria y San José, las cuales hemos denominado como secundarias.

Para analizar las devociones y manifestaciones de religiosidad popular en la municipalidad de Atenco, en el lapso de tiempo que va de 1917 a 1926, se proponen dos etapas: la primera comprende de 1900 a 1917, en donde nos centramos en los antecedentes, una etapa de tránsito y puente entre el siglo XIX y XX, en donde los ideales de la política liberal siguen estando presentes. La segunda etapa abarca de 1917 a 1926, que corresponde a la etapa postrevolucionaria y la reglamentación de las manifestaciones religiosas por la Constitución política de 1917, es entonces cuando las devociones a los santos y su celebración cobra mayor fuerza, pues el calendario festivo de Atenco estaba en su máximo esplendor.

Dentro de la organización y celebración de las fiestas, la figura del mayordomo resulta ser pieza clave. En cuanto a estos, son agrupaciones ligadas a la figura del santo y la tradición, en ellas participan los habitantes del pueblo o de los mismos barrios. Estas eran masculinas y femeninas, el tiempo de trabajo era solamente de un año, en cuyo tiempo se comprometían a realizar lo necesario para la celebración de su santo tutelar o del mismo patrono (Albores, 2004: 6). Además de la figura del mayordomo se tiene la presencia de personas que intervienen en la organización de la fiesta, a los que "llamaremos gestores" como Cecilio Reyes y Teodoro Valencia, siendo los intermediaron entre la municipalidad y los mayordomos, estos gestores se encargaban de realizar las solicitudes de licencia.[16]

Entre los años de 1900 y 1917, lapso de tiempo caracterizado por la inestabilidad política, las demandas sociales y económicas de los obreros y cam-

[16] Los miembros de la Sociedad de Mayordomos de la virgen de los Dolores, encabezados por Teodoro Valencia (un probable gestor debido a sus otras intervenciones en fiestas religiosas 3 de enero de 1895, se casó con María Petronila, originario de San Mateo Atenco del Bo. de San Miguel, soltero y jornalero de 25 años de edad hijo legítimo de Eleuterio Valencia (42 años) y de María Luisa Ribero y la novia del mismo lugar y barrio, célibe de 16 años de edad hija legitima de Manuel de Jesús Delgadillo y de María de la Luz Ruiz. AHPSMA, Serie Matrimonios, 1895-1902, ff. 2v - 3.

pesino (Barceló, 2016: 42), las manifestaciones religiosas y devocionales de los pobladores de Atenco continuaron su curso abriéndose paso entre las inclemencias del periodo pre y revolucionario. En un contexto de incertidumbre la intercesión de los santos es necesaria para aliviar los males que afligen a la población, estas entidades sagradas encarnadas en "sus cuerpos de madera, pasta o resina" (Gómez, 2013: 41), son un refugio y el abrigo que la población en tiempos difíciles, son aquellos que pueden ofrecer una respuesta y solución a los problemas que acechan a la sociedad (Iparraguirre, 2011: 159).

Los habitantes de Atenco continuaron con sus prácticas devocionales; se tienen noticias de que en 1901, los vecinos del barrio de San Francisco pidieron licencia, el día 5 de octubre, para realizar en diciembre, de forma extemporánea (la fiesta es el cuatro de octubre), una función religiosa en honor a su santo titular. El jefe político de Lerma concedió la solicitud ordenando al presidente municipal de San Mateo que no se infringieran las Leyes de Reforma, es decir que todo acto litúrgico se llevara dentro de la iglesia y que no se hicieran manifestaciones públicas.[17] A esto debemos sumar que la jerarquía católica censuraba manifestaciones religiosas que no estaban dentro del canon.[18]

Para el año de 1910 la aplicación de la legislación liberal continuó con el mismo ímpetu, pero aun así la población se dispuso a celebrar a sus santos titulares. A finales de 1910, con la Revolución Mexicana en marcha, en el barrio de San Miguel se verificó una función de iglesia en honor al santo titular, esta tuvo lugar el domingo 2 de octubre de 1910, pues la celebración al santo cayó el día viernes 29 de septiembre. Otra fiesta que tuvo lugar el mismo mes de octubre fue la de san Francisco de Asís, los pobladores del barrio festejaron a su santo titular el día domingo 9 de octubre, teniendo lugar una misa en el interior de la iglesia y una fiesta, esta última bajo la vigilancia de las autoridades civiles, el jefe político envió una pareja de soldados

[17] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1901, Exp. 1, s.n.f. "Solicitud de licencia del Barrio de San Francisco para celebrar la fiesta patronal"; 5 de octubre de 1901.

[18] El 16 de abril de 1905, el gobernador de la Sagrada Mitra del Arzobispado de México, sancionó al párroco de San Mateo Atenco por permitir que en la iglesia parroquial varias mujeres hubieran cantado en el altar. El párroco fue amonestado apercibiéndole de que no volviera a repetirse "semejante abuso". AHAM, Serie Parroquias, Caja 122, Exp. 5, ff.1-2. Interesante por dos motivos: el supuesto ataque contra el altar, un lugar sagrado dentro de un templo y perpetrado por mujeres, a quienes la Iglesia las quería fuera de lugares consagrados que eran espacios masculinos.

de la policía rural del distrito "para evitar que haya escándalo en el barrio de la fiesta".[19] Cosa muy probable, dada la cantidad de pulquerías y expendios de licores en la municipalidad de San Mateo Atenco. Por ejemplo, en 1905, se pidieron 11 licencias para pulquerías, 6 para expendios de licores y 3 tres para establecimientos que vendían ambas bebidas.

Otras solicitudes fueron las de los barrios de Santa María y Guadalupe, en los meses de agosto y diciembre respectivamente. A la celebración de los santos titulares se sumaron varias fiestas secundarias, aquellas que no están relacionadas directamente con la tutela de un barrio y se celebran principalmente la cabecera parroquial como lo fueron las celebraciones en honor a la Virgen de la Candelaria, 2 de febrero y San José, 19 de marzo (de las que se habla más adelante).

Complemento a las celebraciones de 1910, en 1912, durante el gobierno del presidente Francisco I. Madero, tuvieron verificativo otras cinco celebraciones dedicadas a los santos titulares de los barrios. Por la comunicación que sostuvo el presidente municipal con el jefe político de Lerma, entre julio y agosto de 1912, se tienen noticias de las fiestas religiosas que tuvieron lugar en la municipalidad. El 13 de julio, el presidente envió una solicitud al jefe político para solicitar la expedición de una licencia que les permitiera a los pobladores del barrio de San Pedro celebrar una fiesta en honor a san Pedro, la cual se había aplazado por dos semanas, esta tendría verificativo los días 14 y 15 de julio. Asimismo, pidió una pareja de rurales que le permitieran guardaran el orden.[20] A los 16 días de la solicitud del barrio de San Pedro, el presidente volvió a requerir otra licencia de fiesta para que los vecinos del barrio de Santiago pudieran festejar a su santo titular, la fiesta tendría lugar el domingo 28 y lunes 29 de julio; tres días después de la fecha oficial, el 25 de julio. Como ocurrió en el barrio de San Pedro, el presidente también requirió la presencia de una pareja de rurales para resguardar el orden.[21]

[19] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp. 2, s.n.f. "El jefe político de Lerma enviando una pareja de guardias rurales para la fiesta de San Francisco, el día 9 de octubre, en el barrio del mismo nombre", Lerma, 8 de octubre de 1910.

[20] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp. 2, s.n.f. "El presidente municipal solicitando al jefe Político de Lerma una pareja de rurales para la celebración de la fiesta de San Pedro Apóstol, los días 14 y 15 de julio de 1912", San Mateo Atenco, 13 de julio de 1912.

[21] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp. 2., s.n.f. "El presidente solicitando al jefe político de Lerma una pareja de rurales para la celebración de la fiesta en honor al apóstol Santiago los días 28 y 29 de julio de 1912", San Mateo Atenco, 25 de julio de 1912.

A estas solicitudes se sumaron las del barrio de Santa María, el 18 de agosto, para la celebración de una fiesta religiosa;[22] la del barrio de San Miguel, 30 de septiembre; y, finalmente, la solicitud de San Francisco de Asís el 5 de octubre de 1912.[23] El ambiente de tensión que se respiraba a nivel nacional y estatal pudo influir para que el jefe político concediera la autorización, siempre y cuando no se infringieran las Leyes de Reforma y se guardara el orden en las fiestas.[24]

De 1910 a 1912, se citan el rededor de 15 fiestas, en donde sobresalen los registros de la solicitud de licencia en honor a san Francisco de Asís, el arcángel Miguel, la Asunción de María y Guadalupe, a estas se suma la de Semana Mayor. Lamentablemente las fuentes de archivo no permiten indagar que pasó con el resto de celebraciones, si estas se llevaron a cabo o no. Podemos plantear como hipótesis que si se realizaron; pero la documentación nos ofrece solo indicios de estas.

Entre 1913 y 1914, periodo que constituye el ascenso de general Victoriano Huerta a la presidencia, a través del golpe de estado en contra del presidente Francisco I. Madero. Los posteriores asesinatos del presidente Francisco Ignacio Madero y el vicepresidente José María Pino Suárez, impactaron en la paz del país. La zozobra de los habitantes de los pueblos ante la inestabilidad política, la violencia, los robos y otros flagelos, pudieron ser factores para presionar a las autoridades pidiendo celebrar fiestas para obtener consuelo y alegría. Al parecer, el régimen huertista "aflojó" un tanto la presión sobre la Iglesia y celebración de las fiestas religiosas, no podemos perder de vista que, según algunos historiadores, un amplio sector de la iglesia mexicana vio con buenos ojos el derrocamiento del régimen maderista. Aunque otros sostienen que la Iglesia condenó el golpe en la prensa (Aguirre, 2008: 43 - 45).

Este ambiente político y el enfrentamiento armado parece no haber afectado en principio a la municipalidad de Atenco, pues la población tuvo la

[22] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp. 2., s.n.f. "El presidente solicitando al jefe político de Lerma una pareja de rurales para la celebración de la fiesta en honor a la Asunción de María, el domingo 18 de agosto de 1912", San Mateo Atenco, 13 de agosto de 1912.

[23] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja, 124, 1908-1916, Exp.2, s.n.f. "Solicitud de licencia del Barrio de San Francisco para celebrar la fiesta patronal", 4 de octubre de 1912.

[24] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja, 124, 1908-1916, Exp. 2, s.n.f "Solicitud de licencia del Barrio de San Francisco para celebrar la fiesta patronal", 4 de octubre de 1912.

oportunidad de realizar sus fiestas, tanto así que el presidente municipal, en 1913, Francisco Osorio, comunicó al jefe político de Lerma, que había dado directamente anuencia para la celebración en la cabecera municipal y parroquial una fiesta en honor a la Virgen de la Candelaria la cual se celebró por todo lo alto los días 1, 2 y 3 de febrero, los tres días de fiesta se llenaron del esplendor que proporcionaban la quema de cohetes y pedreros[25]. A tres días, el 7 de febrero, el presidente municipal concedió permiso para que se celebrara otra fiesta religiosa en la parroquia, se desconoce si esta formaba parte de los festejos a la Virgen de la Candelaria, pero se refiere que además de la celebración litúrgica también se quemaron cohetes y pedreros.[26]

En el mes de marzo de 1913 se volvió hacer presente el control y restricción del estado a las celebraciones religiosas. El 14 de marzo, en la parroquia del pueblo, seguramente se celebró al "patriarca san José", para esta fiesta se quemarían algunos pedreros desde el 13 hasta el 14 de marzo. El jefe político impuso una clara restricción – autorizó la celebración, pero – en acatamiento con lo ordenado en la circular del 10 de marzo de 1912, que refrendaba las restricciones al culto externo – remarcó que las fiestas debían realizarse dentro del templo, "sin sacar la función, ni algún acto de culto por el atrio o el cementerio, sin que pueda haber demostración ninguna pública. Además, la quema de cohetes y pedreros sería solamente de 6 de la mañana a 6 tarde".[27]

En el mes de julio los vecinos de los barrios de Santa María y Santiago solicitaron al presidente municipal el permiso para quemar, en los días dos, tres y cuatro de agosto, algunos pedreros, cohetones y cohetes chicos, para solemnizar funciones religiosas en honor de Santa María de los Ángeles, fiesta que cobró importancia en el barrio de Santa María. Con anuencia del jefe político se llevó a cabo la celebración, contando con seguridad a cargo del Sargento de la fuerza rural del distrito de Lerma, gracias al cual, informó

[25] Archivo Histórico Municipal de Lerma, en adelante AHML, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 1, 1850-1921, s.n.e., f. 46. "El presidente municipal de San Mateo Atenco comunica al jefe Político de Lerma que autorizó la fiesta de la Virgen de la Candelaria, celebrada los días 1,2,3 de febrero de 1913", San Mateo Atenco, 31 de enero de 1913.

[26] AHML, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 1, 1850-1921, s.n.e, f. 46. "El presidente municipal de San Mateo Atenco comunica al jefe Político de Lerma que autorizó una fiesta en la cabecera municipal", San Mateo Atenco, 6 de febrero de 1913.

[27] AHML, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 2, 1850-1921, s.n.e., s.n.f. "El jefe político autorizando la fiesta del 14 de marzo, pero remarcando las restricciones de la circular no. 492 del 10 de marzo de 1913".

el presidente municipal que no hubo desgracias que lamentar.[28] A dos meses de esta celebración, el 4 de octubre, con permiso del presidente municipal y la autorización del jefe político, el barrio de San Francisco pudo realizar los festejos a su santo titular que además de la misa en honor al santo, pidieron autorización para quema cohetes y cohetones durante la festividad.[29]

A mediados de 1914, cuando el general Huerta se vio obligado a salir del país ante el triunfo de los constitucionalistas Siguiendo a María Gabriela Aguirre Cristiani (2008: 48-49) los constitucionalistas atacaron al clero, en especial por contar con un proyecto social- que ellos no tenían- en el cual laicos y clérigos tenía participación y en el que todos los sectores sociales estaban incluidos, ya que contaba con una serie de organizaciones laicas que fueron su apoyo para fortalecer y difundir su proyecto social. Aunque eran nuevas, estas corporaciones fueron eficaces, sobre todo, en los difíciles años de la persecución religiosa. La Asociación de las Damas Católicas Mejicanas [sic], la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, los Caballeros de Colón y la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros sirvieron de soporte al catolicismo social, en especial, en momentos en los que el clero tuvo muy poco margen de acción. A diferencia de la Iglesia, la poca claridad de un proyecto social por el cual los constitucionalistas defendieran su causa se observó desde los inicios de la Revolución. El Plan de Guadalupe de Venustiano Carranza, quien se levantó en contra del gobierno huertista, no contempló demanda social alguna. Más adelante se promulgaron leyes agrarias y obreras y de seguridad social. Entre los años de 1914 y 1916 no se tienen registros de fiestas en la municipalidad de San Mateo Atenco, es muy probable que el vacío documental se deba al recrudecimiento de la guerra y la leva.

Entre los años de 1917 y 1926, ciclo festivo devocional de Atenco presentaría cambios significativos, las autoridades locales y estatales se mostraban flexibles a las manifestaciones religiosas, como la fiesta, aunque prohibiendo hasta cierto punto que se desarrollaran manifestaciones del culto fuera de la

[28] AHML, Asuntos Eclesiásticos, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 1, 1850-1921, s.n.e, s.n.f. "El presidente municipal comunica al jefe Político el parte sin novedad durante las fiestas de los días 1,2 y 3 de agosto de 1913.

[29] AHML, Asuntos Eclesiásticos, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 1, 1850-1921, s.n.e, s.n.f., "El presidente municipal solicita licencia al Jefe Político para la celebración de la fiesta en honor a San Francisco", San Mateo Atenco 4 de octubre de 1913.

iglesia. La Constitución revolucionaria de 1917 reglamentó claramente el culto y al sacerdocio.

Entre los años de 1917 y 1918, tenemos un cuadro más completo del ciclo festivo de San Mateo Atenco, en donde podemos identificar que las fiestas religiosas se llevan a cabo, principalmente, en relación al culto a los santos y su concordancia con el ciclo agrícola. La fiesta y devoción a los santos y lo que ataña con el siclo agrícola se realiza en términos de la comunidad, con la concurrencia del pueblo en un carácter estrictamente público, debido a que las fuentes son principalmente del rubro civil resulta difícil deducir las particularidades del ámbito doméstico-privado. Por la información consultada se puede deducir que la fiesta religiosa tiene una parte ritual, lúdica y de socialización.

Cuadro 1. Celebraciones religiosas en San Mateo Atenco, entre 1910 y 1919

| **Festividad** | **Fecha** | **Lugar** | **Tipo de celebración** |
|---|---|---|---|
| Año nuevo | 1 de enero | Capilla de Santa María | CS |
| San Antonio | 17 de enero | CP | CS |
| Virgen de la Candelaria | 2 de febrero | CP | CS |
| San José | 19 de marzo | CP | CS |
| Nuestro Padre Jesús, Señor de las Tres Caídas | Carnaval y Semana Santa | CP | CP |
| Día de la Cruz | 3 de mayo | CP | CS |
| San Isidro | 15 de mayo | Capilla de Santa María | CS |
| San Juan Bautista | 24 de junio | CB | CP |
| San Pedro Apóstol | 29 de junio | CB | CP |
| Preciosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo | 1 de julio | Capilla de Guadalupe | CS |
| Virgen del Carmen | 16 de julio | Capilla de S. Pedro | CS |
| Santa María Magdalena | 22 de julio | CB | CP |
| Santiago del Mayor | 25 de julio | CB | CP |
| Santa María la Asunción | 15 de agosto | CB | CP |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Día de la Natividad | 8 de septiembre | CP | CS |
| San Nicolas Tolentino | 10 de septiembre | CB | CP |
| San Mateo apóstol y evangelista | 21 de septiembre | CP | Santo Patrono |
| San Miguel Arcángel | 29 de septiembre | CB | CP |
| San Francisco de Asís | 4 de octubre | CB | CP |
| San Lucas Evangelista | 18 de octubre | CB | CP |
| Santos difuntos o "llegada de los muertos" | 30 de octubre - 2 de noviembre | CP | CP |
| La Inmaculada Concepción | 8 de diciembre | CB | CP |
| Virgen de Guadalupe | 12 de diciembre | CB | CP |
| Último día del año | 31 de diciembre | Capilla de Guadalupe | CS |

Abreviaturas: (CP) Cabecera Parroquial, (CB) Capilla de Barrio, (CP) Celebración Principal, (CS) Celebración Secundaria
Fuente: AHML, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 1, 1850-1921, s.n.e, s.n.f. AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1918-1920, Exp. 4, s.n.f. AHMSMA, Presidencia, Caja 2, Vol. 2, Exp. 6, 1896, f.3. AHMSMA , Presidencia, Caja 2, Vol. 2, Exp. 6, 1896, f.3. AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1918-1921, Exp. 5, s.n.f. AHMSMA, Presidencia, Caja 2, Vol. 2, Exp. 6, f. 6.

Para analizar el ciclo festivo de Atenco (el culto a los santos) y su relación con el ciclo agrícola, nos basamos en el registro del calendario relativo al ciclo anual – 365 días –.

El inicio del ciclo agrícola en San mateo Atenco, inicia con la preparación de las semillas para sembrar, este tiene como apertura el día 1° de enero, cuando la población observa "la entrada del año" o "como viene el año", mediante ciertas señales en el cielo, se pronostica si agrícolamente habrá un buen año. En relación a lo anterior, el 1° de enero tiene lugar en el barrio de Santa María, una "misa de año nuevo", el 29 de septiembre de 1913, el juez auxiliar del barrio de Santa María solicitó una licencia para celebrar el día

primero de enero una misa con quema de cohetes y cohetones.[30] Durante la misa del 1° tiene lugar la bendición de la cimiente, la cual se vuelve a sacar en la fiesta de la virgen de la Candelaria, el 2 de febrero (como lo veremos más adelante) (Albores, 2004: 8).

Otra fiesta que tenía connotación agrícola era la de San José (19 de marzo) (que coincide con el equinoccio de primavera), constituye la primera fase del ciclo agrícola, pues la siembra del maíz de temporal se inicia después de su celebración. Par el siglo XX se tienen registros de los años 1917, 1918 y 1919; de acuerdo con la información disponible, su incorporación al pueblo fue desde el pedido colonial, en el siglo XVI, dedicándole la capilla abierta en su honor. La fiesta cobró relevancia dentro de la población atenquense, los mayordomos y "vecinos" se organizaban para celebrar al santo porque su festejo se vincula con la siembra de la milpa. En 1917, el mayordomo principal del "patriarca San José" quien no sabía leer y escribir- solicitó licencia- al jefe de armas de Lerma para la fiesta de este santo. Es de notar que la solicitud del mayordomo se realizará el 6 de mayo de 1917 para realizar una procesión dentro del atrio de la Iglesia Parroquial.[31] Probablemente la demora se debió a la precaución tomada ante una epidemia de viruela, que se esparció por varios estados de la República Mexicana en 1916 (Fernández- Cantón, 2017: 17).

El 6 de marzo de 1919, José Julián Porcayo, Marcos Medina y Félix Zepeda solicitaron una licencia para realizar una función y procesión religiosa en el atrio de la parroquia, para celebrar el lunes 17 de marzo de 1919 la fiesta en honor de San José, cuya celebración fija era el miércoles 19 de marzo.[32]

Llama la atención el atraso de la solicitud hecha hasta el 25 de marzo del mismo año 1919, por los mayordomos del patriarca Señor San José, Bruno Pichardo y Guadalupe Reyes para llevar cabo la función, que se llevaría a cabo el domingo 30 de marzo y consistiría en una función religiosa, paseo y

[30] AHML, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 1, 1850-1921, s.n.e, s.n.f., "El Jefe político otorgando licencia para la próxima celebración de la fiesta del Cristo del Año Nuevo el primero de enero de 1914", San Mateo Atenco 30 de diciembre de 1913.

[31] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917, Exp. 3, s.n.f., "Solicitud de Mayordomo Mayor del patriarca San José para festejar su fiesta el 6 de mayo en vez del 19 de marzo con una Procesión en el atrio de la Iglesia", el 3 de mayo de 1917.

[32] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917-1920, s.n.e., s.n.f. "Solicitud de licencia de vecinos de la parroquia para celebrar la fiesta de San José", San Mateo Atenco, 6 de marzo de 1919.

procesión en el atrio de la parroquia. A tres días de la solicitud, el presidente municipal respondió que "en sesión ordinaria [de cabildo] del 27 de marzo, se acordó aprobar la celebración para el día próximo 30 de marzo, mediante la suma de 2 pesos que debían entregar en la Tesorería Municipal". En caso de no entregarse el dinero, no se podría verificar la fiesta.[33]

La Semana Santa, como es sabido, se trata de una fecha movible; y es la principal en el calendario católico (Jarquín, 2014: 102). En ella se ha producido un sincretismo muy complejo, para los habitantes de Atenco también tiene fuertes tintes de carácter agrícola, como se explica en el apartado siguiente.

Una parte importante dentro del calendario agrario es el de petición de lluvias, que coincide con la celebración de los santos tutelares de los barrios y algunas celebraciones secundarias. En la liturgia católica, uno de los relacionados con la apropiación de las lluvias es el 3 de mayo, "Día de la Exaltación de la Cruz", en el inventario de1936 se cita la festividad, pero no se han encontrado referencias concretas de su celebración en la temporalidad estudiada, aunque se tienen referencias de su celebración desde el siglo XVIII (González e Iracheta, 2021: 213-214). Otro santo relacionado con la petición de lluvias es San Juan Bautista (24 de junio) (concede con el solsticio de verano), la igual que la celebración del 3 de mayo, no se encontraron registros de esta festividad, una posible respuesta es que entre 1917 y 1926 los vecino del barrio estaban erigiendo su capilla.[34]

Al igual que San Juan, San Pedro apóstol es otro santo lluvioso y tutelar del barrio que lleva su mismo nombre, su festividad, el 29 de junio, se enmarca dentro del solsticio de verano, este santo fue considerado como "el barrio más antiguo", dentro del ciclo agrícola atenquense es el proveedor de la lluvia y quien los protege ante las tempestades, además de esta correlación con el ciclo agrícola también guardó una estrecha relación con la actividad económica y lacustres del barrio (Romero 1981: 129). En 1912 se registran licencias para la celebración de la fiesta. Además del santo tutelar, en el

[33] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917-1920, s.n.e., s.n.f. "Solicitud de licencia de los mayordomos del Patriarca San José para la celebración en su honor", San Mateo Atenco, 25 de marzo de 1919.

[34] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, exp.5, leg. 3, 1925-1927 "Expediente de los útiles y muebles de las capillas 1926".

barrio también tuvieron lugar otras celebraciones, como la de la Virgen del Carmen, el 9 de julio de 1917, un vecino del barrio de San Pedro, Pedro Vázquez, solicitó licencia al presidente municipal para celebrar una procesión religiosa al interior del atrio de la Iglesia, el domingo 15 de julio. Probablemente se trató de la fiesta en honor a la virgen del Carmen que se celebraba el 16 de julio de 1917. El jefe de armas concedió la licencia el 14 de julio.[35]

En el orden que corresponde, otra celebración relacionada al periodo de lluvias es la de Santa María Magdalena (22 de julio), sin embrago, no se han encontrado referencias de su celebración en el periodo estudiado, el dato con el que se cuenta hasta el momento es del referido líneas arriba y corresponde al año de 1896.[36]

Otro santo de connotaciones lluviosas es Santiago (25 de julio), su celebración antecede a la celebración de la Virgen de la Asunción y el goce de los elotes tiernos. Sobre la celebración a este santo se tienen referencias desde 1912, las cuales fueron referidas con anterioridad.[37]

Además de la celebración a Santiago el barrio también dedicaba festejos a San Antonio Abad, el domingo 19 de enero de 1919[38] los mayordomos del apóstol Santiago, Porfirio Fernández, Simón Severino y Alejandro Bolaños, solicitaron licencia para llevar la fiesta y paseo a verificarse.

Como se señaló en líneas anteriores, la Virgen de la Asunción (15 de agosto) marca el inicio de la cosecha de los frutos tiernos de maíz, su celebración en el siglo XX la abordáremos con detenimiento más adelante (Jarquín y Enríquez, 2020: 143-171; Albores: 2004: 8).

A la fiesta de la Asunción de María, le sobreviene la Natividad de la Virgen de María (8 de septiembre), durante el equinoccio de otoño, y con ella

[35] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja, 123, 1917, Exp. 3, s.n.f. "Pedro Vázquez, vecino del barrio de San Pedro, solicita licencia para una procesión en el templo de dicho barrio". San Mateo Atenco, 9 de julio de 1917.

[36] AHMSMA, Presidencia, Caja 2, Vol. 2, Exp. 6, 1896, f.3. "Informe del presidente municipal informando sobre la procesión que salió del barrio de La Magdalena, San Mateo Atenco, 18 de febrero de 1896.

[37] AHSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp.2, s.n.f. "El presidente solicitando al jefe político de Lerma una pareja de rurales para la celebración de la fiesta en honor al apóstol Santiago, los días 28 y 29 de julio de 1912", San Mateo Atenco, 25 de julio de 1912.

[38] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917-1920, s.n.e., s.n.f. "Solicitud de licencia de los vecinos del barrio de Santiago para celebrar una fiesta religiosa", San Mateo Atenco, 16 de enero de 1919.

la primera "regada de flores" o "primera invitación a los fieles difuntos" para la celebración de "fieles difuntos", era una manifestación religiosa de tradición popular en la que se limpian las tumbas de los parientes difuntos y se cubren de flores (Albores, 1993: 263).

La fiesta del santo patrono San Mateo apóstol y evangelista (21 de septiembre), durante el equinoccio de otoño, durante su celebración el maíz está en proceso de endurecimiento y se da paso a la segunda invitación para la celebración a "Día de muertos". fue una de las que menos registros obtuvimos, de las licencias consultadas, solo se refiere que, en 1918, los vecinos de la cabecera, seguramente mayordomos, solicitaron una licencia para celebrar al patrono del pueblo los días los sábados 21 y domingo 22 de septiembre, la petición fue realizada por Aparicio Valencia (quizá pariente de Teodoro Valencia) al presidente municipal, para realizar dos procesiones en el atrio de la parroquia. La licencia fue otorgada gratuitamente,[39] pues para todas las funciones religiosas se cobraba entre 4 y 5 pesos. Es difícil establecer por qué solo existe un registro de su festividad.

La festividad en honor al arcángel Miguel (29 de septiembre), al igual que la de San Mateo, tiene que ver con el endurecimiento del maíz y las fechas cercanas a las cosechas. En cuanto a su celebración en el periodo estudiado, los vecinos del barrio de San Miguel, encabezados por Teodoro Valencia y Concepción Pérez, solicitaron licencia al presidente municipal, el 28 de septiembre de 1917, para la realización de una fiesta el 30 de septiembre en la capilla del barrio de San Miguel, así como una procesión en el atrio de la Iglesia del barrio. Seguramente en honor del santo titular, San Miguel Arcángel. El presidente dio su consentimiento, no se le solicitó al jefe de Armas.[40]

El 4 de octubre, tiene lugar la celebración a San Francisco de Asís y con ello la caída de las primeras heladas importante para la cosecha, en su celebración, el mayordomo Román Pérez y todos del barrio de San Francisco

[39] AHMSMA, Presidencia, Caja 2, Vol. 2, Exp. 6, 1896, f.3., s.n.e., s.n.f. "Solicitud de licencia de los vecinos de la cabecera al presidente municipal para una procesión religiosa en honor a San Mateo Apóstol y Evangelista, patrono del pueblo", San Mateo Atenco, 19 de septiembre de 1918.

[40] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1918-1920, Exp. 4, s.n.f., "El presidente municipal de San Mateo Atenco dio permiso a los vecinos del barrio de San Miguel para la celebración de la fiesta del santo titular", San Mateo Atenco, 28 de septiembre de 1917.

solicitaron una licencia -el 3 de octubre- al presidente municipal para la procesión de la fiesta del domingo 7 de octubre en honor a su santo titular. El presidente comunicó al auxiliar que, como él sabía "era por costumbre una de las fiestas más concurridas, por lo tanto, debía vigilar la seguridad, pero también no entrometerse en asuntos que no fueran de su incumbencia,[41] quizá el auxiliar había adelantado ya detalles de los preparativos lo que disgustó al edil.

Los vecinos del barrio de San Lucas (18 de octubre), relacionada también a la maduración final del grano de maíz, solicitaron un permiso para una función religiosa a efectuarse el domingo 21 de octubre para celebrar la fiesta al santo titular San Lucas evangelista. El presidente municipal informó al Jefe de las armas, quien dio su anuencia.[42]

La Fiesta de Todos Santos o Día de los Santos Difuntos (30 de octubre – 2 de noviembre), marca el fin del siclo agrícola y por lo tanto se debe agradecer por el éxito de las cosechas, por ello cobra especial importancia para el pueblo, el único registro de su celebración en San Mateo Atenco es en año de 1918, en donde se refiere que le festejo inició desde el miércoles 30 de octubre, con una procesión en la parroquia y en el atrio de la capilla del barrio de Guadalupe; el jueves 31 de octubre, el viernes primero de noviembre, con una procesión en el atrio de la parroquia y en el atrio de la capilla del barrio de Guadalupe sábado dos de noviembre, domingo 3 de noviembre, lunes 4, martes 5 y el miércoles 6 de noviembre con otra procesión en el atrio de la parroquia y en el atrio de la capilla del barrio de Guadalupe. Asimismo, se llevarían a cabo en el resto de las capillas de los barrios el uso de las campanas durante las procesiones, hecho insólito, ya que era ritual muy regulado por la autoridad. Los solicitantes, Teodoro Valencia y Cecilio Reyes encabezaron de nuevo la solicitud de los vecinos de la cabecera y el barrio de Guadalupe – que contaba con su propio panteón- para contar con la licencia respectiva del presidente municipal.[43]

[41] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1918-1920, Exp. 4, s.n.f. "Los mayordomos de barrio de San Francisco solicitando licencia para la realización de una procesión religiosa en honor de San Francisco su santo titular", San Mateo Atenco 3-16 de octubre de 1917.

[42] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1918-1920, Exp. 4, s.n.f. "Los vecinos del barrio de San Lucas solicitan licencia para la celebración de la fiesta del santo titular". San Mateo Atenco, 19 de octubre de 1917.

[43] AHMSMA, Presidencia Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1918-1920, Exp. 4, s.n.f., "Solicitud de licencia de los vecinos de la cabecera para celebrar cuatro procesiones religiosas dentro de la conmemoración de

Finalmente, las fiestas de diciembre: de la Virgen de Guadalupe (el día 12) y la de Fin de año (día 31) conforman topes rituales de fin de la cosecha del grano de maíz (Albores, 2004: 8-9). Estas están descritas más adelante.

## Semana mayor. La devoción a "Nuestro padre Jesús, señor de las tres caídas"

La conmemoración de santos, vírgenes y advocaciones marianas en la municipalidad de San Mateo Atenco, en su mayoría, está marcada por un tiempo fijo; por ejemplo, Santa María la Asunción (15 de agosto) o san Mateo apóstol y evangelistas (21 de septiembre). Pero dentro del calendario litúrgico existe, también, un sector de fiestas movibles, entre las que se encuentran la Epifanía, el Bautismo y la pasión de Nuestro Señor Jesucristo; el Carnaval, el Miércoles de Ceniza, el Jueves de Corpus, y la Semana Santa. Esta última se establece a partir de la Pascua de Resurrección que debe conmemorarse el domingo siguiente a la primera luna llena posterior al equinoccio de primavera. Cuarenta días previos al domingo de Ramos (ubicado 8 días antes del domingo de Resurrección) se celebra el Miércoles de Ceniza y, un día antes, el Carnaval (Albores, 2004: 5; Jarquín, 2014: 100).

La Semana Santa es una de las celebraciones anuales más importantes y solemnes del culto católico, en donde tiene lugar la escenificación de la Pasión y Muerte de Jesús en la cruz, la cual constituye la parte central de la celebración (Jarquín, 2014: 100, 102; Arzapalo, 2019: 124; Norton, 2014: 84-85). Con más de cuatro siglos de antigüedad, es uno de los ciclos festivos más importantes para la municipalidad de San Mateo Atenco, es durante el Carnaval, la Cuaresma y la Semana Santa, cuando la población conmemora a "Nuestro Padre Jesús, señor de las tres caídas"[44] o "Señor de las tres caídas", un cristo movible (véase imagen 1), considerado como uno de los tres patrones sagrados de la municipalidad,[45] cuya conmemoración está relacionada con la bendición de las simientes, la siembra y la preparación de los "elementos" (palmas y cirios) para evitar y ahuyentar los males devastadores

Todos Santos y día de los Santos Difuntos", San Mateo Atenco, 29 de octubre de 1918.

[44] Hoy en día se le conoce como "El Santísimo nombre de Jesús".

[45] Beatriz A. Albores (1993: 260-261) señala que la vida religiosa de San Mateo Atenco giró en torno a tres imágenes protectoras: San Mateo Apóstol, La Asunción de Nuestra Señora y Nuestro Padre Jesús, las cuales estaban vinculadas con el ciclo agrícola y la explotación lacustre (caza, pesca y "sacadura" de flora y fauna.

como las llamadas "colas de agua" y los vientos huracanados portadores de agua y granizo (Albores, 1993: 261; 2004: 8).

La tradición de conmemorar o celebrar la Semana Mayor en Atenco tiene sus orígenes en el periodo colonial, siendo los frailes de la orden franciscana los encargados de introducirla. Durante el siglo XVIII, los naturales de San Mateo tenían por "costumbre" realizar el carnaval una semana antes de la Cuaresma, en cuanto al segundo, es el tiempo litúrgico establecido por la Iglesia católica como inicio y preparación a la rememoración de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, también es concebido como un tiempo de unción y expiación, este da inicio el miércoles de ceniza y concluye el jueves santo (Huerta, 2010: 145). En el trascurso de la Cuaresma, que comprende 40 días, los naturales de Atenco acudían a la iglesia parroquial para confesarse y expiar su alma, con esta acción se daba inicio al tiempo de "guarda" y arrepentimiento; asimismo, pagaban al guardián del convento "una misa cantada para el día de cuaresma", seguramente miércoles de ceniza. En cuanto a la celebración de Semana Mayor, esta daba inicio el día "domingo de ramos", teniendo como distintivo una procesión encabezada por el ministro y el coadjutor de la doctrina, para su realización los indios pagaban 40 pesos.46[46] En lo que respecta al Triduo Pascual, conjunto de tres días - jueves, viernes y sábado -, los oficiales de república, principales y naturales del pueblo pagaban al guardián misas en honor a la imagen de Nuestro Padre Jesús.[47]

Imagen 1. Nuestro Padre Jesús, señor de las Tres Caídas



Fuente: Archivo Histórico Parroquial de San Mateo Atenco, en adelante AHPSMA, Mayordomías de San Mateo Apóstol, c. 1, t. 2, s.n.f.

[46] Archivo General de la Nación, en adelante AGN, Instituciones Coloniales, Bienes Nacionales, caja 136, exp. 35, fs. 1-5r.
[47] AGN, Instituciones Coloniales, Bienes Nacionales, caja 136, exp. 35, fs. 3r-4r.

En el siglo XIX la celebración de la Semana Mayor, en donde se exalta la figura de "Nuestro Padre Jesús, Señor de las Tres Caídas", fue una de las celebraciones del calendario religioso que la Constitución Federal de 1824 reconoció y aprobó, como ocurrió con la celebración de Corpus y la Virgen de Guadalupe. Para el año de 1874, durante la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, la celebración de Semana Santa se vería eclipsada por la incorporación de las Leyes de Reforma a la Constitución liberal de 1857 y la expedición de la ley del 14 de diciembre de 1874, que en su artículo 5º estipuló que "ningún acto religioso podrá verificarse públicamente, si no es en el interior de los templos, bajo la pena de ser suspendido el acto y castigados sus autores con multa gubernativa".

Con la puesta en vigor de esta ley, en términos formales, se pretendía confinar las manifestaciones religiosas externas, propias de la fiesta, al interior del templo. Por la información disponible, y que compete a San Mateo Atenco, es posible señalar que entre 1874 y 1910 la legislación liberal, acompañada de la sofocante vigilancia del jefe político de Lerma sobre el pueblo de Atenco, limitó en gran medida las manifestaciones religiosas, las solicitudes de fiestas se restringen a "funciones religiosas", es decir, misas al interior de la parroquia. Un ejemplo de lo anteriormente señalado se suscitó el 16 de febrero de 1896, cuando el jefe político de Lerma amonestó al presidente municipal, sancionó al cura párroco y varios ciudadanos por realizar una procesión católica, manifestación que violaba las leyes de reforma.[48]

El 13 de marzo de 1905, el gobernador del Estado de México, a través de la secretaria general, envió a los jefes políticos de cada distrito una copia del oficio en donde exhortaba a los jefes políticos ejercer la más estricta vigilancia, para que no se llevara a cabo ningún oficio religioso fuera de la iglesia y que tampoco se infringieran las Leyes de Reforma, señalando que las personas, autoridades o funcionarios que hicieran caso omiso se les impondría una multa".[49] A partir de 1910, en un ambiente de mayor tensión debido a los rumores de levantamientos contra Díaz y una crisis agrícola, que inició en 1909 y arreció

[48] AHMSMA, Presidencia, Caja 2, Vol. 2, Exp. 6, f. 6. "El jefe político, ordenó que el cura párroco y el presidente municipal fueran presos y pagaran y que los ciudadanos fueran multados por haber permitido actos religiosos en contra de las Leyes de Reforma, 28 de febrero 1896.

[49] AHML. Presidencia, caja 48, vol. 33, 1905, exp. 11, f. 22. Disposiciones encaminadas a afecto de evitar la infracción de las leyes de reforma, 13 de marzo de 1905".

en 1910, debido a las frecuentes e intensas heladas que cayeron en el mes de septiembre de 1909, la mayor parte de las siembras se perdieron. Entre los distritos más afectado estuvo el de Lerma, que incluía la municipalidad de San Mateo Atenco. A principios de 1910 la población del Estado de México sufría escasez de maíz, frijol y trigo, haciendo que sus precios se elevaran de forma estratosférica (Alanís, 1985: 49-50).

La celebración de la semana mayor empezó a recobrar su esplendor, entre 1910 y 1913, la mayordomía de Nuestro padre Jesús y vecinos solicitaron licencias para celebrar la Semana Mayor, otro ejemplo se cita el 17 de abril de 1910, cuando el juez político concedió una licencia a los mayordomos para que realizaran una función religiosa en el interior de la parroquia.[50] El 18 de febrero de 1912, con autorización del jefe político y la municipalidad se realizó una fiesta en honor a "Nuestro Padre Jesús".[51] Esta fiesta está asociada a la Semana Mayor, ya que las Tres Caídas de Cristo son parte de su Pasión y Muerte. Actualmente se celebran juntas el Miércoles de Ceniza y la Fiesta de Nuestro Jesús. Para la función de 1913, se solicitó al jefe político de Lerma tres parejas de soldados rurales para el resguardo del orden público en San Mateo Atenco.[52] Podemos señalar que a partir de 1910, las restricciones a la fiesta fue más flexible, si bien es cierto que no se podían realizar manifestaciones religiosa en el ámbito público, estas podían tener lugar en el atrio de la iglesia con una procesión, no queda claro en las fuentes si la población realizó las procesiones con la compañía de los santos peregrinos, una interrogante que queda para otra investigación.

De 1914 a 1917 no hay datos referentes a la celebración de Semana Mayor, como se señaló en párrafos anteriores, es muy probable que esta ausencia de información de deba al incremento de los enfrentamientos armados suscitados en el valle de Toluca entre zapatistas y carrancistas. El ciclo festivo de San Mateo se reanudaría hasta 1917, con la certeza que los artículos 24 y 130 de

[50] AHMSMA, Presidencia, Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp. 2, s.n.f "El presidente municipal comunica al jefe político de Lerma sobre la celebración de una función religiosa el 17 de abril de 1910". San Mateo Atenco, 14 de abril de 1910.

[51] AHPSMA, Sección Disciplinar, Serie Inventarios, 1924-1959, f. 14. "Inventario de los objetos de Nuestro Padre Jesús de las Tres Caídas.

[52] AHMSMA, Presidencia, Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, s.n.e., s.n.f, "Autorización para la fiesta de Nuestro Padre Jesús, señor de las Tres Caídas llevada a cabo el domingo 18 de febrero de 1912", San Mateo Atenco, 15 de febrero de 1912.

la Constitución de 1917 dieron a la Iglesia y ciudadanos para el ejercicio del culto y las fiestas. En cuanto a estas celebración, el 31 de marzo de 1917, el párroco envío al presidente municipal una solicitud de licencia para la celebración de la semana mayor, esta tendría verificativo entre los días 2 y 8 del mes de abril; para el día 2 de abril, se tenía previsto una misa de "domingo de ramos", los días entre los días 5, 6 y 7 de dicha semana se efectuarían misas por el Triduo Pascual, esta culminaría el día sábado 8 con la "misa de resurrección".[53] Complemento de esta solicitud, "los vecinos originarios" de San Mateo pidieron una licencia al presidente municipal para realizar la celebración "como costumbre anterior tratamos de solemnizar en los días 5 y 6 [de abril] la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo con procesión y sermoneo". Argumentaron que la procesión y sermoneo se llevarían en el atrio del templo, comprometiéndose a "contribuir con follaje de árboles con más decoro para cubrir la parte principal". El presidente municipal comunicó a los vecinos que el Jefe de Armas, el capitán segundo R. Echeverría, dio su anuencia para que "se haga uso de la palabra en la cátedra sagrada, únicamente evitando que en nada se verse [con malas palabras] en parte alguna de nuestra Constitución".[54] Esta petición refuerza de la tradición ancestral respecto a los días sagrados de Semana Santa pero también la contribución que los pobladores del Valle de Toluca daban con enramadas para la celebración de Corpus Christi, Semana Santa y la entrada o bienvenida al virrey, arzobispo u otra autoridad en la Ciudad de México. Al año siguiente, el 29 de mayo, los mayordomos, pidieron a la Jefatura de Armas de Lerma que se les otorgara una licencia para poder celebrar en el atrio de la parroquia una procesión para celebrar la solemnidad de Pentecostés,[55] otra fiesta que forma parte del almanaque eclesiástico romano católico y que permite marcar los tiempos litúrgicos de la iglesia, al igual que el de Semana Mayor. Pentecostés es la solemnidad que se celebra 50 días después de la Pascua y sirve para hacer remembranza del don del Espíritu Santo, en Jesús,

[53] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917, Exp. 3, s.n.f "Solicitud del cura párroco al presidente municipal para una licencia por escrito que permita la celebración de procesiones con motivo de la Semana Mayor", San Mateo Atenco, 31 de marzo de 1917.

[54] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917, Exp. 3, s.n.f. "Solicitud de los vecinos originarios de San Mateo Atenco para la función religiosa de Semana Mayor, ofreciendo contribuir con el follaje", San Mateo Atenco, 4-5 de abril de 1917.

[55] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos eclesiásticos, Caja. 124, vol., s.n., 1917-1920, s.f. "Licencia otorgada por el Jefe de Armas para la procesión de Pentecostés en la cabecera de San Mateo Atenco, 22 de mayo de 1918".

muerto, resucitado y ascendido al cielo. Dicha solemnidad tenía como fin hacer vivir los misterios de Cristo e inculcarlos al espíritu de la iglesia y la feligresía, por lo que tenían una fuerte carga ideológica. Debido a ello, el gobierno civil estaba atento a celebración.

Complemento a estas dos celebraciones en el año de 1919 los mayordomos del "Señor de las Tres Caídas", Cecilio Reyes y José María Escutia, solicitaron permiso para realizar el Carnaval durante los días domingo 2, lunes 3 y domingo 9 de marzo y una procesión en el atrio de la iglesia parroquial, así como también un Paseo de Enmascarados (actualmente "Paseo de los Locos"), el cual se verificaría el domingo 23 de marzo. La respuesta del presidente Municipal, Germán González fue positiva, otorgando la licencia para la función religiosa en el interior del atrio de la parroquia, los días 2, 3 y 9 de marzo. También dio su anuencia para el Paseo de los Enmascarados, "bajo la condición de pagar 5 pesos" a la Tesorería Municipal.[56]

## Cultos marianos

Además de la celebración a los santos y apóstoles, los cultos marianos ocuparan un lugar relevante dentro de la municipalidad. Entre los cultos marianos más importantes para los pobladores está el de La Virgen de la Candelaria (también llamada de la Purificación de María) (2 de febrero), Santa María Magdalena (22 de julio), Santa María la Asunción o la Asunción de María (15 de agosto), La Concepción (8 de diciembre) y Virgen de Guadalupe (12 de diciembre). Uno de los cultos que cobró especial importancia fue el de la Virgen de la Candelaria, aunque no fue una celebración principal, esta llegó a tener un lugar relevante en la cabecera parroquial y el barrio de Barrio de Santiago, entre 1910 y 1919 se registran alrededor de cuatro fiestas.[57] A la fiesta de la Candelaria se le sumaria la de Santa María la Asunción, ce-

[56] AHMSMA, Presidencia, Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917-1920, s.n.e., s.n.f. "Solicitud de los mayordomos del Señor de las Tres Caídas para celebrar la fiesta de Carnaval y el Paseo de Enmascarados", San Mateo Atenco, 20 de febrero de 1919.

[57] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp. 2, s.n.f. "Solicitud de licencia del Barrio de San Miguel una función religiosa, 28 de enero de 1910; AHML, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 1, 1850-1921, s.n.e., f. 46. "El presidente municipal de San Mateo Atenco comunica al Jefe Político de Lerma que autorizó la fiesta de la Virgen de la Candelaria, celebrada los días 1,2 y 3 de febrero de 1913", San Mateo Atenco, 31 de enero de 1913; AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, Vol. 4, 1918-1920. "Solicitud de licencia de los Mayordomos del barrio de Sanstiago para la celebración y procesión en honor de la virgen de la Candelaria", San Mateo Atenco 23 de enero de 1918.AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, Vol. 4, 1918-1920. "Solicitud de licencia para la celebración de la virgen de la Candelaria entre el 3 y 6 de febrero de 1919.

lebrada el 15 de agosto. El barrio que tenía a la virgen como tutelar celebró de manera si ininterrumpida a la virgen de 1910 a 1914, solo en un lapso de tres años no se tienen registros, de 1917 a 1919 se reanudaron las funciones religiosas y las celebraciones con fiesta.[58]

La devoción a la Virgen de Guadalupe, una de las cuatro permitidas por las autoridades oficiales era celebrada por todo lo alto en San Mateo Atenco, particularmente en el Barrio de Guadalupe, aunque María Isabel Hernández (2011: 102) refiere que a finales del siglo XX la devoción a la Virgen tomó carta de naturalización en el barrio de San Pedro en donde los altares, imágenes de bulto y estampas ocupan un lugar importante. Debido a su importancia y que era una de las celebraciones reconocidas y permitida su celebración era de las más importantes en la municipalidad, por ejemplo, el domingo 18 de diciembre de 1910 – un mes después de iniciado el movimiento revolucionario – tuvo verificativo en el barrio de Guadalupe -tanto oriente como poniente- una fiesta religiosa en honor a la Virgen de Guadalupe.59[59] A la devoción y la organización de las fiesta por parte de los mayordomos se tiene que sumar la figura de la "Asociación Guadalupe", la cual se estableció en torno a la Parroquia de San Mateo Atenco, solicitó licencia a la presiden municipal para celebrar la festividad. El día 8 de diciembre de 1917, Santiago Cuéllar y Cecilio Reyes firmaron una petición al presidente municipal para realizar en el atrio de la Iglesia parroquial una procesión, así como una fiesta religiosa la cual tendría verificativo día 12 de diciembre.[60]

[58] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp. 2, s.n.f. "El Jefe político de Lerma se da por enterado de la función religiosa a verificarse en el Barrio de Santa María y Cabecera de la Parroquia, en honor a la Asunción de María, el día domingo 21 de agosto". Lerma, 18 de agosto de 1910; AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp. 2, s.n.f. "El presidente solicitando al jefe político de Lerma una pareja de rurales para la celebración de la fiesta en honor a la Asunción de María, el domingo 18 de agosto de 1912", San Mateo Atenco, 13 de agosto de 1912; AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917, Exp. 3, s.n.f. "El jefe de Armas del Distrito de Lerma concediendo licencia a los vecinos del barrio de Santa María para una función religiosa en honor a la Asunción de María". 15-18 de agosto de 1917.

[59] AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1908-1916, Exp. 2, s.n.f. "el Jefe política de Lerma enviando una pareja de guardias rurales para la fiesta del barrio de Guadalupe", Atenco, 9 de diciembre de 1910; AHML, Asuntos Eclesiásticos, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 1, 1850-1921, s.n.e, s.n.f., "El Jefe político otorgando licencia para quema de cohetes, cohetones y castillos durante la fiesta en honor a la Virgen de Guadalupe"; AHSMA; Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917, Exp. 3, s.n.f. "Solicitud de los Mayordomos de la Santísima Virgen de Guadalupe al presidente municipal para celebrar la función en su honor, 4 de diciembre de 1917.

[60] AHSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917, Exp. 3, s.n.f "Solicitud de la Asociación Guadalupana para llevar a cabo la celebración de la Virgen de Guadalupe con procesión en el atrio del Templo y una fiesta religiosa", 8 de diciembre de 1917; AHMSA, Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917, Exp. 3, s.n.f. "Solicitud de los jefes Auxiliares y Mayordomos de la Virgen de Guadalupe para celebrar la función en su honor", 28 de noviembre de 1917; AHMSMA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917, Exp. 3, s.n.f. El presidente municipal de San Mateo Atenco ordenando al regidor de Comercio designe el lugar donde se instalarán los puestos de bebidas embriagantes para la festividad de la Virgen de Guadalupe", 13 de diciembre de 1917.

## Asociaciones y promoción de devociones

Las asociaciones civiles incorporaron y promocionaron devociones como la del Sagrado Corazón de Jesús, la Iglesia católica dedicó el mes de junio, al con el objetivo de que todos los católicos "lo veneraran, honraran e imitaran". La Asociación del Sagrado Corazón, integrada por seglares y supervisada por el párroco, se fundó para rendir culto a la imagen del Sagrado Corazón, que se encuentra todavía en la parroquia de San Mateo Atenco. La Asociación se encargaba de celebrar actos litúrgicos en la Parroquia y en los barrios, el pueblo de visita de San Gaspar Tlahuelipan, haciendas y ranchos. La Asociación del Sagrado Corazón apoyaba en diferentes celebraciones, como la Vigilia de Pentecostés, el Domingo de Pentecostés, en las que se celebraban misas dominicales y misas para enfermos. La Asociación paulatinamente empezó a perder importancia. Actualmente existe con muy pocos miembros.[61]Otra asociación fue la Sociedad de la Vela Perpetua, representada por las señoras Concepción Peña, Luz (apellido ilegible) y Carlota Tapia, solicitaron licencia al presidente municipal de San Mateo Atenco para "solemnizar la fiesta religiosa de Corpus Christi (que se celebra tradicionalmente el 15 de junio) a realizarse los 30 y 31 de diciembre con una procesión que tendría lugar en el atrio del Templo de la parroquia. El jefe político de Lerma dio su anuencia para el acto.[62] Es interesante que, al cobijo de la Constitución de 1917, surgen asociaciones religiosas en San Mateo Atenco y que sean mujeres quienes las encabezan y las fundan, haciendo uso, como lo señala Adriana Bautista, de los derechos que como ciudadanas les otorgó la Carta Magna.

## Consideraciones finales

En este trabajo centramos nuestra mirada teórico-analítica en la religiosidad popular manifestada en la cabecera y barrios del Municipio de San Mateo Atenco, desde finales del siglo XIX, hasta 1926; es decir un análisis de abajo

[61] AHPSMA, Caja 42, Vol. 1, 1893-1959, Sección Disciplinar, "Libro de Actas de Sesiones de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, 1922-1977".

[62] AHMSA, Presidencia, Sección Asuntos Eclesiásticos, Caja 124, 1917, Exp. 3, s.n.f "Solicitud de Las damas de la Asociación de la Vela Perpetua de San Mateo Atenco para la conmemoración de la fiesta de Corpus Christi", 20 de diciembre de 1917. La Vela Perpetua fue fundada para fomentar el culto de la adoración perpetua [sin interrupción] del Santísimo, es decir, el Cuerpo y la Sangre de Cristo presente en el altar. Anales del Santo Sacramento, III, 90). Enciclopedia Católica on line (ECWIKI) "Adoración Perpetua, documento HTLM, disponible en https://ec.aciprensa.com/wiki/Adoraci%C3%B3n_perpetua [Consulta: 30 de julio de 2024].

hacia arriba respecto al anticlericalismo estatal y las respuestas populares desde la perspectiva local, dejando como telón de fondo las dimensiones política y económica.

En consecuencia, formulamos dos preguntas de investigación: ¿Qué respuestas sociales y culturales encontramos en la feligresía católica -tradicional- campesina y muy apegada a la religión católica-y en el clero local de San Mateo Atenco frente a las reformas liberales urbanas de la segunda mitad del siglo XIX y hasta la mitad de la década de 1920 que buscaron reducir las expresiones devocionales públicas y corporativas?

Para dar respuesta a la pregunta, convenimos en que las fiestas patronales y las devociones populares constituyen "uno de los referentes centrales en el sentido identitario de la comunidad, en ella confluyen referentes religiosos, el sentido de reciprocidad entre las comunidades, sus integrantes invitan y visitan a las comunidades vecinas, les dan albergue, alimento, se convive con ellos" (Rangel, 2012: 249).En este sentido, el seguimiento del ciclo festivo atenquense- compuesto de fiestas patronales, fiestas menores y devociones crísticas y marianas (aun con sus lagunas temporales), se dirimieron creencias, valores, no solo en el marco de las fiestas sino, como se percibe en la documentación la dominación gubernamental o la diferenciación social , manifiesta en formas de discriminación -entre "principales del pueblo" y el ciudadano común, una mayoría de jornaleros, artesanos y oficios.

Otra arena en disputa muy importante fue la memoria histórica frente al Estado, en sus tres niveles: federal, estatal y municipal y el municipio de San Mateo Atenco. En otras palabras, esos elementos en conflicto pusieron en juego las identidades religiosa y comunitaria atenquense. Como lo explica Rangel: en los procesos de conflicto, "se ubica de frente la reivindicación de identidades comunitarias que defienden la normatividad y derecho que rige a la comunidad, de cara a quienes quieren violentarla o reformarla" (2012: 247). En este caso el Estado y sus reformas liberales, quien que es percibido como un sujeto agresor de los valores comunitarios que constituyen parte de su identidad colectiva. En efecto, las medidas gubernamentales que atentan contra la religiosidad en los pueblos, conllevan, de manera paradójica, al reforzamiento de la fe católica y la necesidad de resguardo en el plano de la

comunidad, donde la religión constituía (y constituye) el eje de la cohesión de la sociedad atenquense, como una certeza ante tiempos convulsos. Porque, finalmente, la religión es la esencia de la identidad de estos pueblos, la que les ha otorgado un sentido de pertenencia (Rangel, 2012: 244), definido como la "Identificación subjetiva que un individuo experimenta respecto a un grupo, una organización o una comunidad, en donde se siente cómodo, bienvenido y aceptado, en otras palabras, el lugar adonde pertenece. Lo cual es fundamental en la constitución de comunidades humanas.

Y es que las tensiones provocadas entre la religiosidad y la secularización fueron y han sido una realidad insoslayable de larga data en los pueblos rurales, como San Mateo Atenco, tal como lo prueba este trabajo. En este sentido, la memoria colectiva constituye un factor determinante para la construcción de identidad, puesto que es con base en la reproducción de tradiciones y costumbres como se va fortaleciendo el sentido de pertenencia, la cohesión del grupo. En la investigación queda claro que, respecto a la religiosidad, es la repetición inmemorial y continuada de las fiestas y devociones incluidas en el calendario festivo, lo que permitió dar una respuesta cultural, pero también social al embate estatal, la cual no fue siempre la misma, sino que hubo de adaptarse a las variaciones de la legislación estatal a lo largo entre finales del siglo XIX y hasta la segunda década del siglo XX. Empero, la religiosidad popular saltaba los obstáculos gubernamentales y eclesiásticos. Registramos algunos desafíos a estas leyes y la respuesta gubernamental, ante infracciones a las Leyes de Reforma, sempiterna recomendación al conceder las licencias. Sin dejar de lado las excusas, evasiones y, en ocasiones, el relajamiento de autoridades locales. En cuanto al párroco, en ocasiones actuó de la misma manera: entre admoniciones y conducta flexible. Se percibe una vigilancia y castigo mayor ante infracciones contra las Leyes de Reforma. El expediente de 1896, sobre la realización de procesiones en la calle, ilustra muy bien el tema. Sin embargo, en algunos casos, las autoridades relajaron las celebraciones, incluido el mismo jefe Político de Lerma; llama la atención que, en plena Revolución Mexicana, los sucesivos jefes de armas locales conocían por supuesto la política secularizadora, en términos de su aplicación para la vida cotidiana de San Mateo Atenco; pero fueron flexibles -como también lo fueron algunos presidentes municipales- otorgando licencia para las fiestas.

De alguna manera, prevalecieron sus intereses y preocupaciones: la económica, ya que documentamos el cobro de entre 4 y 5 pesos por el tesorero municipal para realizar las fiestas; asimismo, los comerciantes, sobre todo los de venta del pulque, hacían su agosto. También estaba el mantenimiento de su imagen política ante los habitantes de la ciudad, permitiendo las fiestas, comprendiendo la importancia de la diversión de la población más que aplicar la política de la secularización al pie de la letra.

En este sentido, la investigación nos permite ver, con los datos obtenidos para San Mateo Atenco, que los resultados de la secularización del culto, incluida en las Leyes de Reforma fueron desiguales. Hasta los años de la década de 1930 pudiera apreciarse una aplicación de las leyes más puntual. Cabe destacar el hallazgo de la acción de los seglares organizados en asociaciones, garantizadas por la Constitución de 1917, que aportaron y enriquecieron las fiestas y devociones atenquenses.

¿A través de qué situaciones límite o extremas de la vida social se expresa la religiosidad del pueblo llano de San Mateo Atenco? Como se vio en la documentación consultada, la evidencia de realización de las fiestas se avista en algunos documentos de la década de los sesenta, setenta, ochenta y noventa del siglo XIX, cuando hubo una paz prolongada en el país. Contamos con documentación de fiestas realizadas en 1910 año del quiebre del régimen porfirista y el inicio de la Revolución Mexicana. En este periodo las fiestas y celebraciones se restringieron al templo y al atrio, no por ello la devoción y culto a los santos, vírgenes y advocaciones marianas disminuyó, todo lo contrario, encontraron en el interior del templo y el atrio de la iglesia lugares perfectos para seguir manifestado y reproduciendo sus prácticas devocionales. Aunque las autoridades locales y estatales buscaron limitar las fiestas, la población en voz y figura de sus mayordomos y asociaciones civiles, vecinos y hasta particulares lograron que se siguieran realizando, no con el mismo esplendor, pero si con la misma devoción, prueba de ello son las solicitudes de licencia en donde se deja ver el fuerte lazo que han generado con sus santos tutelares, quienes además de protegerlos también son una parte importante de su identidad.

## Referencias

Aguirre Cristiani, M. Gabriela (2008)," La iglesia católica y la revolución mexicana, 1913-1920", *Estudios* No. 84, primavera, pp. 43-62. documento HTLM, https://biblioteca.itam.mx/estudios/revista/084/000174264.pdf [Consulta: 26 de julio de 2024].

Alanís Boyzo, Rodolfo (1985), *El Estado de México durante la Revolución Mexicana (1910-1914)*, Toluca, Gobierno del Estado de México.

Albores Zárate, Beatriz (1993), "¿Antiguas deidades del agua en la religión de San Mateo Atenco, Estado de México?", Barbro Dahlgren Jordán (comp.), *III Coloquio de Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 260-266.

Albores Zárate, Beatriz (1995), *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., Gobierno del Estado de México.

Albores Zárate, Beatriz (1998), "Origen pre-mexica de las chinampas de la zona lacustre del alto Lerma mexiquense", *Documentos de Investigación*, núm. 22, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Albores Zárate, Beatriz (2004), "Las fiestas religiosas mexiquenses. Un esquema inicial", *Documentos de investigación*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C., pp. 3-10.

Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonzo (2018), "Santos, fiestas y maíz: cristianismo agrícola mesoamericano", *Revista Voces. Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental* [En línea], año 25, núm. 49, julio-diciembre, documento PDF disponible en: «https://www.academia.edu/34295310/Santos_fiestas_y_ma%C3%ADz_cristianismo_agr%C3%ADcola_mesoamericano» [Consulta: 06 de agosto de 2024].

Bantjes Aróstegui, Adrián A. (2002), "Iglesia, Estado y Religión en el México Revolucionario: una visión historiográfica de conjunto", Prohistoria, no. 6, pp. 203-224, documento disponible en: <file:///C:/Users/prestamo/Downloads/Dialnet-IglesiaEstadoYReligionEnElMexicoRevolucionario-5839702.pdf> [Consulta: 26 de julio de 2024].

Barcélo Rojas, Daniel Armando (2016), "El contexto político, económico y social de la Revolución de 1910", Daniel Armando Barceló Rojas (ed.),

*Sinaloa. Revolución y Constitución en las entidades federativas*, [En línea], México, documento PDF disponible en:<https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/4413-sinaloa-revolucion-y-constitucion-en-la-entidades-federativas-coleccion-inehrm> (consulta: 23/03/2004).

Bautista García, Cecilia Adriana (2012) *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal: México, 1856-1910,* México, El Colegio de México.

Bautista García, Cecilia Adriana (2012), *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, México, El Colegio de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Fideicomiso Historia de las Américas.

Enciclopedia Católica on line (ECWIKI), "Adoración Perpetua", documento HTLM, sin número de páginas, <https://ec.aciprensa.com/wiki/Adoraci%C3%B3n_perpetua > [Consulta: 30 de julio de 2024].

Enríquez Sánchez, Antonio de J. (2019), Fiesta religiosa y devoción popular en el Valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX, México, tesis Maestría en Historia, UIA.

Fernández-Cantón, Sonia B. (2017), "A cien años de la Constitución de 1917, las grandes epidemias ocurridas en México", México, *Revista CONAMED*, vol. 22 (Suplemento), pp. 16-20, documento disponible en: <https://www.medigraphic.com/pdfs/conamed/con-2017/cons171d.pdf > [Consulta: 5 de julio de 2024].

Girón, Maira (2023), "¿Qué es el día de la Asunción de la Virgen y cómo se celebra en México?", INFOBAE, sin número de páginas, documento disponible en: <https://www.infobae.com/mexico/2023/08/14/que-es-el-dia-de-la-asuncion-de-la-virgen-y-como-se-celebra-en-mexico/#:~:text=Este%20acto%20solemne%20apela%20a,que%20se%20proclam%C3%B3%20este%20dogma. > [Consulta: 31 de julio de 2024].

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2013), "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables", Arzapalo Dorantes, Ramiro A. (comp.) *Los divinos entre los humanos*, Artificio, México, pp. 41- 72.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonzo (2019), "Fiestas y ferias de cuaresma y Semana Santa en la religión popular mexicana. Dos ejemplos etnográficos de reinterpretación simbólica y reestructuración litúrgica",

Ramiro Alfonzo Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Religiosidad popular en la Semana Santa*, [En línea], México, Universidad Intercontinental, A. C., pp. 124-152, documento PDF disponible en: <https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/Religiosidad-popular-en-la-Semana-Santa.pdf> [Consulta: 1 de agosto de 2024].

González Cayetano, Ramiro y María del Pilar Iracheta Cenecorta (2021), "Entre santos y fiestas. Una aproximación a la religiosidad de San Mateo Atenco en los siglos XVII y XVIII", (Coords.) Gustavo Jaimes Vences, Guadalupe Escutia Zamora y José Luis Escutia Arenas, *San Mateo Atenco*, Zinacantepec, *Cuadernos Municipales 27*, El Colegio Mexiquense, A.C.

Hernández González, María Isabel (1981), *El catolicismo popular en el Barrio de Santa María La Asunción, Atenco*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Hernández González, María Isabel (2011) "El culto a la Virgen de Guadalupe en tres pueblos de la zona metropolitana de Toluca: San Mateo Atenco, San Pedro Cholula y San Buenaventura", en *Revista Interdisciplinaria del INAH*, 92, pp. 97-108, documento disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2721> [Consulta: 28 de junio de 2024].

Huerta Sánchez, Yair Armando (2010), *La Cofradía del Señor de la Salud, San Cosme y San Damián de la ciudad de México: siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México.

Iparraguirre, Hilda (2011), "Liberalismo, catolicismo y religiosidad popular en la construcción del México moderno" en Hilda Iparraguirre y María Isabel Campos Goenaga, *Hacia una nación moderna. La modernidad y la construcción de la nación*, México, ENAH-INAH-CONACULTA, pp. 141-164, documento disponible en: <https://www.academia.edu/37540924/Hacia_Una_Naci%C3%B3n_Moderna_La_modernidad_y_la_construcci%C3%B3n_de_la_naci%C3%B3n_en_M%C3%A9xico> [Consulta: 20 de julio de 2024].

Jarquín Ortega, María Teresa (2014), "El ciclo agrícola en el calendario nahua y su relación con la liturgia católica", (Coords). María Luisa Pazos Pazos y Verónica Zárate Toscano, *Memorias sin olvido. El México de Ma-*

*ría Justina Sarabia*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 97-113.

Jarquín Ortega, María Teresa y Antonio de Jesús Enríquez Sánchez (2020), *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca,* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C.

Landázuri Benítez, Gisela (2012), "Signos y símbolos de la religiosidad popular", en *Política y cultura* [dossier: Carpeta Gráfica], no.38, México, enero, pp. I-XVI, documento disponible en:<https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422012000200009> [Consulta: 1 de junio de 2024].

Mendirichaga, José Roberto (s/a), "Legislación reformista previa y relaciones Iglesia-Estado durante el Porfiriato", Universidad de Monterrey, documento disponible en: <https://pure.udem.edu.mx/files/14691189/Las_relaciones_de_la_Iglesia_y_el_Estado_durante_el_PorfiriatoB.docx> [Consulta: 28 de julio de 2024].

Norton, Ricardo (2014), "Semana Santa: Historia e implicaciones", *Estrategias para el cumplimiento de la misión,* vol. 11, núm.1, enero-junio, documento disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/334405342_Semana_Santa_Historia_e_Implicaciones [Consulta: 28 de julio de 2024].

Patiño Reyes, Alberto (2011), "El proceso de separación entre la Iglesia Católica y el Estado Mexicano", pp. 71-88, en *Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica*, documento disponible en: <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/11856> [Consulta: 28 de julio de 2024].

*Planes en la nación mexicana* (1987), Libro seis, (1857-1910), México, Senado de la República, El Colegio de México, documento disponible en: http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/11766 [Consulta: 22 de julio de 2024].

Rangel, Claudia G. (2012), "Las identidades comunitaria y religiosa como formas de resistencia en situaciones de conflicto. Los pueblos originales de la montaña de Guerrero", *VIRAJES Revista de Antropología y Sociología*, Vol. 14, No. 2, julio - diciembre, pp. 231 – 254, documento dispo-

nible en: https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/891/814 [Consulta: 29 de julio de 2024].

Romero Quiroz, Javier (1981), *San Mateo Atenco*, San Mateo Atenco, Estado de México, H. Ayuntamiento de la Municipalidad de San Mateo Atenco.

Rosas Salas, Sergio (2014), "Cecilia Adriana Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, 1856-1910*", México, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, enero-junio,
Redalyc.Cecilia Adriana Bautista García, Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal: México, 1856-1910 , México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos/Fideicomiso Historia de las Américas/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012, 424 p.

Salinas Sandoval, María del C. (2006), "En busca de la fortaleza municipal. San Mateo Atenco", (Coords.) Rene García Castro y Ma. Teresa Jarquín Ortega, *La proeza histórica de un pueblo*, San Mateo Atenco en el Valle de Toluca, Siglos VIII-XIX, El Colegio Mexiquense, A.C., Universidad Autónoma del Estado de México.

Salinas Sandoval, María del C. (2021), "Los vecinos de San Mateo Atenco en el establecimiento del gobierno municipal, Siglo XIX", (Coords.) Gustavo Jaimes Vences, Guadalupe Escutia Zamora y José Luis Escutia Arenas, *San Mateo Atenco*, Zinacantepec, *Cuadernos Municipales 27*, El Colegio Mexiquense, A.C.

Schenone, Héctor (2007), "María en Hispanoamérica. Un mapa devocional", en Oikión Solano, Verónica (ed.), Zamora, *Historia nación y región*, vol. I, El Colegio de Michoacán, pp. 229-239.

Staples, Anne (1989), "El Estado y la Iglesia en la República Restaurada", en Staples, Anne *et al, El dominio de las minorías República Restaurada y Porfiriato*, México, El Colegio de México, documento disponible en: <file:///C:/Users/prestamo/Downloads/document%20(7).pdf> [Consulta: 20 de julio de 2024]

Tena Ramírez, Felipe (2005), *Leyes fundamentales de México, 1808-2005*, México, Edit. Porrúa.

Yturbe, Corina (2010), "Las Leyes de Reforma: ¿Laicidad sin secularización?", ISONOMÍA, No. 33, octubre 2010, pp. 65-81, documento disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/is/n33/n33a3.pdf> [Consulta: 23 de julio de 2024

**Archivos**

AGN Archivo General de la Nación Ramos: Bienes nacionales, Instituciones coloniales.

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México Serie Parroquias.

AHMSMA Archivo Histórico Municipal de San Mateo Atenco Ramo: Actas de Cabildo, Asuntos Eclesiásticos, Justicia, Presidencia, Tesorería.

AHPSMA Archivo Histórico Parroquial de San Mateo Atenco Ramos: Bautismos, Mayordomías, Sección Disciplinar.

AHML Archivo Histórico Municipal de Lerma Ramo: Asuntos Eclesiásticos, Justicia. Presidencia]. Espacios sagrados en entornos cotidianos

# Espacios sagrados en entornos cotidianos. Las devociones a los santos como elementos contemporáneos condensadores de historicidad[1]

María del Carmen Ortiz Hidalgo[2]

## Introducción

El fenómeno religioso popular forma parte de aquellas instituciones[3] que contribuyen a la regulación y ordenamiento del ser humano como individuo y en sociedad. A lo largo del devenir, estudiosos del pasado han señalado que la ritualidad en torno a aquello que se considera sagrado siempre ha estado presente y continúa transformándose según lo demande el momento histórico en el que se inserte.

Nuestras sociedades actuales se caracterizan porque, de una u otra manera, los embates de la era global, la posmodernidad, el neoliberalismo, pero, principalmente, la contemporaneidad, han hecho estragos en sus modos de ser y vivir. Sin embargo, es menester aclarar que estos condicionantes no impactan de la misma manera todos los lugares del globo; en función de lo anterior, conviene preguntarnos sobre los momentos coyunturales, cambios, continuidades y permanencias que acompañan a la religiosidad popular contemporánea enfocándonos, principalmente, en la devoción a los santos en espacios en transición, es decir, entre el campo y la urbe.

Ante los conflictos de carácter estructural que el tiempo contemporáneo nos presenta, como cientistas sociales conviene preguntarnos ¿cómo

[1] Agradezco la invitación a participar en este libro al Dr. Gerardo González y la Mtra. Magdalena Pacheco, quienes han contribuido sobremanera al desarrollo de las investigaciones contemporáneas sobre la temática aquí presente.

[2] Lic. en Historia por la Universidad Autónoma del Estado de México; diplomada en Investigación de Campo en Ciencias Sociales por la Universidad de Colima. Adscrita a El Colegio Mexiquense A.C.

[3] En el presente texto sostenemos que, así como las esferas económica, política, social y cultural, por mencionar algunas, son consideradas parte de la estructura que condiciona, ordena y regula la vida de la humanidad, la religiosidad popular debe sumarse a este listado, pues desde hace varios siglos forma parte de las expresiones de lo sagrado, mismas que han sido fundamentales para el desarrollo de las personas, las comunidades, los sistemas de leyes, el desarrollo de la cultura y la conformación de los identitarios colectivos.

afecta la contemporaneidad a la vivencia de las religiosidades populares?, o bien, ¿cómo se viven las devociones a los santos frente al encuentro de la contemporaneidad, la reproducción cultural, las costumbres y memoria histórica arraigada en las prácticas religiosas populares?

Si bien es cierto que los cuestionamientos anteriormente planteados demandan una investigación compleja para ser resueltos a detalle, el presente capítulo aspira a convertirse en una guía de carácter inicial que arroje algunas luces sobre el tratamiento metodológico a seguir en aras de consolidar, a futuro, un modelo explicativo que dé cuenta sobre los cambios, continuidades y transformaciones en la vivencia de las prácticas religiosas populares, específicamente las devociones contemporáneas a los santos.

El presente capítulo tiene como objetivo convertirse en una aproximación teórica que dé respuesta a las interrogantes planteada, por medio del estudio de dos devociones cuyo origen se haya en el medioevo: Santiago apóstol y san Isidro Labrador, pero cuya incorporación al imaginario devocional en dos localidades rurales de Temoaya, tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XX.

## Sobre la condición humana

Iniciamos este apartado trayendo a discusión lo que algunos estudiosos han propuesto sobre el ser humano y su relación con el fenómeno de lo sagrado, lo anterior con la finalidad de comprender el por qué se trata de una problemática de investigación que requiere de atención por parte de los estudiosos de lo social.

En primera instancia, retomamos lo propuesto por Roger Caillois, quien enuncia que, frente al estudio de lo humano, ninguna fórmula es aplicable a la complejidad que los hechos demandan y, si bien es cierto que existen perspectivas que contribuyen al ordenamiento de los fenómenos, éstos fácilmente pueden transformarse de manera rápida. Ante ello, sugiere, además de contar con un amplio aparato crítico y metodológico, aprender a estudiar el problema "en sí y por si" (Caillois, 2006: 8).

En función de lo anteriormente planteado, en el presente se propone ver al ser humano como un *hombre religioso,* siendo este

> Todo aquél para el cual existen dos medios complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni zozobras, pero donde su actuación solo compromete a su persona externa, y otro donde un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometido sin reservas. Estos dos mundos, el de lo sagrado y el de lo profano, solo se definen rigurosamente el uno por el otro. Entrambos se excluyen y se suponen recíprocamente (Caillois, 2006: 11).[4]

Para el hombre religioso, lo sagrado es una categoría sobre la cual reposa su actitud religiosa, es decir, sin importar sus creencias, cosmovisiones o cosmovivencias, éste va a necesitar de instrumentos, elementos físicos o intangibles que le permitan clasificar sus tiempos y experiencias, creando así una división entre lo sagrado y profano.

Caillois señala que no existe absolutamente nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado, pues se trata de una cualidad que las cosas no poseen por sí mismas, sino que el ser humano la confiere (2006: 13); es así como podemos entender porqué las devociones hacia los santos patronos adquirieron gran alcance, pues se trata de festejos condecorados no solo con la imagen del santo en sí, sino también con una múltiple gama de objetos que, eventualmente, se sacralizan y sacralizan el espacio que los contiene. En este sentido, los ahora objetos sagrados no sufren ninguna modificación aparente, pero si se transforman de manera sustancial (2006: 13).

De esta manera, tiempos y objetos se articulan en función de lo sagrado y lo profano como dos formas necesarias para el desarrollo de la vida: "el uno como medio en que ésta se desenvuelve, el otro como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva" (Caillois, 2006: 14); permitiendo que el *hombre religioso* viva una *vida religiosa*, entendida como la suma de las relaciones que el ser humano genera con lo sagrado por medio de la ritualidad.

[4] Conviene aclarar que el hombre religioso no necesariamente profesa una religión en específico. El término hace referencia a la manera en la que el ser humano se relaciona con la experiencia sublime, o bien, con lo sagrado.

Una vez aclarado el término *hombre religioso* y su relación con lo sagrado, apremia enfocarnos en la función que cumplen las fiestas y, de manera general, la ritualidad. En primera instancia, el ser humano aprendió que el devenir es continuo, sin embargo, el tiempo sagrado o, dicho de otro modo, los tiempos de fiesta (como los festejos a los santos patronos) generaban una ruptura en la duración temporal ordinaria, sin embargo, por medio de la ritualidad, podían transitar de espacios profanos a sagrados sin mayor complicación (Eliade, 1949).

En esta misma línea, la humanidad aprendió a ver los festejos sagrados como

> *Un Tiempo mítico temporal hecho presente.* Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, "al comienzo" […]. Desde un cierto punto de vista, podría decirse de él que no "transcurre", que no constituye una "duración" irreversible. Es un Tiempo ontológico por excelencia […] no cambia ni se agota (Eliade, 1949: 80).

De esta manera, la ritualidad cumplía -cumple y seguirá cumpliendo- la función de transmutar lo profano en sagrado según las necesidades de la sociedad (Caillois, 2006); un ejemplo de lo anterior lo constituyen los ritos de consagración, cuya función consiste en introducir a algo o alguien en el mundo de lo sagrado.

Empero, Huizinga también reparó en otro tipo de ritualidad: aquella que acompaña a los seres humanos en su diario vivir. El historiador apunta que el aparato ritual de los seres humanos se ha ido enriqueciendo a tal grado que cada día se trata con mayor familiaridad a Dios, debido a su incorporación en la vida diaria, lo cual repercute de dos maneras: primero, fortalece la fe, segundo, permite que la heterodoxia devocional se desarrolle de tal suerte que las instituciones no puedan impedirlo (Huizinga, 1978).

Este tipo de ritualidad es la que se observa en los festejos a los santos; sin embargo, antes de hablar sobre ello, conviene reparar en los cambios y transformaciones que han sufrido los esquemas rituales a causa del arribo de la contemporaneidad y, con ella, ciertas condiciones como la era global, la

posmodernidad, pero también, el reencantamiento y neomisticismo actual. Sugerimos al lector no perder de vista que en el presente texto se propone al ser humano como un *hombre religioso*, pues ello nos permite entender de mejor manera el por qué, pese a los cambios y transformaciones sociales, las personas siguen replicando y reformulando una y otra vez la ritualidad cimentada antaño.

## El problema de lo contemporáneo

Para comprender el problema que lo contemporáneo plantea a las expresiones de lo sagrado, la religiosidad popular y las devociones a los santos, apremia remontarse a las sociedades pasadas, ejercicio metodológico que nos permitirá leer, entre líneas, la historicidad que subyace en la temática aquí propuesta.

Para el caso de las sociedades premodernas, sus prácticas culturales reposaban sobre las estructuras de la religión, por tanto, el lugar que ocupaban los seres humanos en sociedad derivaba de la voluntad de Dios y no de atributos particulares (Giménez, 2007); en este periodo resulta complicado hablar sobre valores individuales, puesto que la autonomía no figuraba como un algo deseable de la época.

Posteriormente, con el advenimiento de la modernidad, llega el sujeto racionalista, regido por el apotegma *"Cogito, ergo sum",* apostando hacia la individualidad, dando valor al razonamiento y la conciencia de sí, sobre otros (Giménez, 2007). Luego, producto de lo anterior, surge el sujeto sociológico, quien, describe Giménez, "al poseer una identidad particular [ … ] interioriza ciertas normas y valores que acompañan su identidad, y esto permite que sus comportamientos sean previsibles para los demás" (2007: 77-78); aquí se observa como el identitario individual se vincula fuertemente a distintos círculos de adscripción, sin ser la esfera religiosa una excepción.

No obstante, sin importar las particularidades que cada momento tuvo en sí, apremia señalar que la humanidad desarrolló una

> Necesidad ilimitada de prestar forma plástica a todo lo santo, de dar contornos rotundos a toda representación de índole religiosa, de tal

> suerte que se grabe en el cerebro como una imagen netamente impresa (Huizinga, 1978: 201).

En cada momento histórico, sin importar los cambios y retos que el tiempo trae consigo, los seres humanos han creado y desarrollado formas materiales de lo sagrado; las sociedades premodernas y modernas se han destacado por los peculiares aspectos y estructuras que han conferido a las ideas. Lo anterior, como lo señala Huizinga, tenía la función de no dar espacio a dudas respecto a la veracidad de sus creencias, pues al estar plasmadas se convertían inmediatamente en objetos de fe casi incuestionables (1978).

El historiador dicta que "cuando la fe descansa directamente en una representación plástica, apenas puede hacer distinciones cualitativas entre la naturaleza y el grado de santidad de los distintos elementos de la propia fe" (Huizinga, 1978: 219-220). Es decir, cualquier idea plasmada en imagen se vuelve real, puesto que ahora ocupa un espacio en el mundo material; además, estas representaciones son reales y dignas de veneración en igual proporción, por ello adquirieron tanto peso en la cultura material de la humanidad.

Es así -con ideas, imágenes, individualidades y colectividades- como llegamos al sujeto posmoderno, mismo que ha sido definido por varios estudiosos occidentales de las ciencias sociales. El arribo de la posmodernidad, o modernidad líquida, como refiere Bauman, ha implicado el abandono de la certeza que el largo plazo le brindó a la humanidad siglos atrás (Bauman, 2003); la memoria del pasado y la confianza en el futuro se han dejado de lado e inclusive llegan a carecer de significado.

En la era de la posmodernidad, señala el sociólogo, las identidades tienden a fragmentarse debido a que la estabilidad pierde su atractivo y la clave para la conformación de las mismas consiste en evitar su fijación; lo anterior es producto de diversas condiciones como: la inexistencia del trabajo de por vida, sustituido por una noción de empleo temporal; la gran cantidad de tiempo que implica adquirir competencias y lo nulas que éstas se vuelven frente al mercado laboral o comercial; el establecimiento de relaciones humanas basadas en la búsqueda de beneficios personales; el abandono del

"para siempre" en las relaciones sexoafectivas; la vivencia de la vida sexual desapegada de la reproducción o conformación de la vida en familia, entre otras (Bauman, 2023).

Empero, apremia considerar que cada sociedad tiene distingos; aunado a ello, líneas atrás se mencionó que los estudiosos del fenómeno posmoderno viven, se desarrollan y teorizan sobre occidente. En función de lo anterior, es menester saber cómo se desarrolla este proceso en lugares que no se caracterizan por la fluidez o rapidez en sus formas de vida; en este sentido, en la realidad latinoamericana la composición demográfica, el territorio en el que se vive y se trabaja, las instituciones sociales, la lengua y la cultura han permitido que exista cierto grado de unificación; la reproducción cultural figura como sostenedora de la memoria colectiva y contenedora de la historicidad, pese a la contemporaneidad.

Es necesario y útil repensar aquellos conceptos como el posmodernismo, la posmodernidad y lo posmoderno debido a que, en ocasiones, tienden a universalizarse anulando el pluriculturalismo en el que nos vemos inmersos; al analizar teorías como éstas a la luz de distintas sociedades inminentemente se contribuye a reconocer que aquello que se observa en ciertas regiones no aplica necesariamente para otras (Giménez, 2007) y que el tiempo presente se configura de maneras distintas a lo largo del globo.

Aunado a lo anterior, se debe considerar que la humanidad aún pertenece y se incorpora, de manera consiente, a instituciones que no contribuyen a la fragmentación ni fluidez, sino que apuntan hacia dinámicas homogeneizadoras, como ejemplo está la adscripción a la Iglesia o el ser parte del Estado; Bartolomé precisa que otros elementos también contribuyen a este cometido como: la cultura, conciencia étnica, conciencia social, religión y religiosidad popular, la lengua, la vida cotidiana, territorialidad, historia, memoria histórica, historicidad, economía, indumentaria, el parentesco y la política (1997).

De manera contraria a lo propuesto por los posmodernos, en este estudio se considera que la contemporaneidad se encuentra sólidamente afianzada –no fragmentada– en la experiencia social y, también, en la memoria colectiva, la conciencia histórica y la historicidad. Siendo es-

tas tres categorías elementos fundamentales de la religiosidad popular[5] contemporánea.

Ahora bien, los estudiosos del fenómeno religioso popular contemporáneo han apuntado hacia dos direcciones frente a las circunstancias que la posmodernidad ha arrojado; en primera instancia están los fieles seguidores de la teoría de la secularización, quienes enuncian que, tarde o temprano, la religiosidad popular irá en detrimento. Sin embargo, esta investigación se posiciona en la segunda dirección, misma que se explicará en los párrafos siguientes.

Marcelino Rivas señala que, en la contemporaneidad, existe un proceso de reencantamiento del mundo, mismo que se puede observar en el pluralismo de expresiones religiosas, o bien, el surgimiento de nuevas mitificaciones. Explica que este proceso no obedece a una coyuntura sino, más bien, es de carácter estructural (Rivas, 2019). Aunado a lo anterior, establece que "la religión es constitutiva de la vida humana e irreductible a cualquier otro universo simbólico humano y, por tanto, su permanencia es incuestionable" (Rivas, 2019: 40); entonces, sin importar que tan convulsa resulte la realidad posmoderna o el tiempo contemporáneo, las formas de lo religioso seguirán presentes en ella.

La posmodernidad implica, también, el arribo de la era postsecular, misma que se caracteriza por su flexibilidad dogmática, desinstitucionalización e individualización de las creencias; sincretismos, como el neomisticismo; sacralización de lo secular y cultos profanos a la música, el consumo, la mediación, la estética y política, entre otros (Rivas, 2019: 47). Lo anterior deja constancia de que la religión y sus correspondientes expresiones no van en detrimento, sino que se renuevan en función del momento histórico en el que se encuentran insertas.

[5] Hablar sobre religiosidad popular es sumamente complejo debido a que se trata de un concepto polisémico cuyos significados se han construido y modificado con el pasar de los años; varios son los estudiosos que han tratado de definirla desde múltiples aristas e, inclusive, la Iglesia católica ha estipulado sus propias acepciones sobre esta temática. Para efectos prácticos del presente, se propone la siguiente definición operativa: "conjunto de expresiones culturales que no siguen los parámetros establecidos por parte de la religiosidad oficial –pero que no necesariamente están peleados con ésta– y que se enmarcan en un esquema devocional dentro del cual, de manera inminente, se conforman identidades colectivas" (Ortiz, 2022: 28).

Abonando a esta discusión, la autora Fernández Poncela señala que la secularización circunscrita a la institución religiosa -o Iglesia católica-, es diferente a la secularización de la sociedad. La primera ha tenido lugar en algunas partes del globo, mientras que la segunda no ha ocurrido del todo en América Latina ni, para el caso que nos ocupa, México, donde la persistencia de las tradiciones, ampliación de algunas devociones y el auge de nuevas formas de lo religioso continúan formando parte de la vida cotidiana (2019).

En diversas localidades las imágenes, peregrinaciones, procesiones, tradiciones y festividades son fuente de identidad espiritual, local y colectiva; por tanto, la religiosidad popular abona a la cohesión social, política, comunitaria y familiar, además que dota a las personas de memoria histórica, sentido de pertenencia material y espiritual y orgullo local (Fernández, 2019). Eso, sin mencionar sus contribuciones al turismo, el impulso a la economía y el fortalecimiento de lazos fraternos con comunidades aledañas.

Ahora bien, considerando los distintos malestares sociales producto de los ecos que produce la época contemporánea, la religiosidad popular contribuye a que las personas obtengan equilibrio emocional frente a los conflictos cotidianos, las enfermedades, accidentes, relaciones sexoafectivas, migraciones y, en general, el sentido de la vida.

En las páginas subsecuentes se abonará a esta discusión ilustrando lo enunciado por la teoría con dos casos particulares, pero no por ello poco comunes, en el actual México: las devociones a los santos que surgen6[6] o echan raíces durante el siglo XX, se hablará, específicamente de Santiago apóstol y san Isidro labrador.

## Devociones de antaño y su resurgimiento durante el siglo XX[7]

La religiosidad popular y sus expresiones devocionales están revestidas por

[6] Cuando hablamos sobre las devociones surgidas durante el siglo XX nos referimos a dos cuestiones: primero, santos que recién se integran al imaginario colectivo católico, o bien, del pueblo llano, como ejemplos están san Juan Diego o Jesús Malverde, respectivamente; segundo, aquellos casos locales en donde, pese a centrarse en santos cuya devoción emergió hace siglos, recién se tomó la iniciativa de encomendarse a un patrono. El segundo caso mencionado, es sobre el que nos centraremos en el presente texto.

[7] Aclaración: una parte de este subapartado fue retomada de la tesis de Licenciatura intitulada: Identidades contemporáneas, devociones de antaño. Un estudio sobre la conformación de las identidades colectivas y la religiosidad popular presente: Temoaya, 1946-2022, disponible para su consulta en línea en: http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/137303 . Sin embargo, en aras de mantener la ética dentro de la labor de investigación, los datos fueron actualizados y complementados con trabajo etnográfico realizado en el presente año (2024).

un cúmulo de significados que, en diversas ocasiones, encuentran su materialidad en la ritualidad y las celebraciones festivas, específicamente las fiestas patronales; es por medio de la realización de estas prácticas simbólicas que se logra, como lo enuncia Giménez, "actualizar un texto cultural objetivamente fijado en el tiempo y en el espacio de la comunidad local" (Giménez, 2013: 256-258).

Otros autores como Rostas y Droogers coinciden en que no se trata de prácticas que puedan ser entendidas como elementos estables, pues están en constante reformulación y reinterpretación (Rostas y Droogers, 1995); no obstante, estas perspectivas nos permiten identificar que, por medio de la realización constante, la ritualidad se enlaza con el pasado, el presente e, inclusive, garantiza su permanencia en el futuro, independientemente de que se trate de una actualización, reformulación o reinterpretación; es decir, se convierte en un vertedero inmaterial, condensador de la historicidad no solo del lugar en cuestión, sino de la humanidad misma.

Según lo estipulado por Huizinga, al término de la Edad Media la vida de los seres humanos se encontraba empapada de religiosidad a tal grado que la distancia entre lo considerado sagrado y profano se borraba o desdibujaba la mayor parte del tiempo; por un lado, los momentos de la vida diaria eran enaltecidos por medio de la ritualidad al campo sagrado, mientas que, por otro, los elementos sagrados eran mezclados con los de la vida cotidiana (Huizinga, 1978).

Ahora bien, al tratarse de procesos de corta, media y larga duración, actualmente se observan ecos de estas costumbres. No son imágenes ajenas a la contemporaneidad la madre de familia persignando a sus hijos al subir al autobús, las personas que cuelgan en su cuello un rosario todas las mañanas o, por el contrario, las parejas que viven en concubinato yendo a la celebración eucarística y las vendimias organizadas en torno a las fiestas patronales. Lo anterior nos indica, posiblemente, que estas distancias entre lo sacro y profano en realidad, a lo largo de la historia de la humanidad, se han acortado, tensado e incluso roto, probablemente en función de la naturaleza humana.

La religiosidad popular, en la ruralidad, constituye una red de significantes que contribuyen a la organización de la vida en comunidad; aunado a ello, esta otorga consistencia y solidez a la vida de las personas (Giménez, 2013); la práctica religiosa viene a nutrir e influir ámbitos como el social, comunitario y colectivo, económico, político, personal, psicológico e identitario (Fernández, 2017).

Desde el espíritu reformista del siglo XV hasta el tiempo presente

> Los signos de la gracia divina, siempre pronta, habían ido aumentando de continuo; junto a los sacramentos andaban por todos lados las bendiciones; de las reliquias se había pasado a los amuletos; el poder de la oración habíase tornado una cosa formal con los rosarios; la pintoresca galería de los santos aumentaba sin cesar en color y en vida […] ¿qué medio había para guardar al pueblo de fundar su fe y su esperanza en todas esas cosas mágicas y pintorescas? (Huizinga, 1978: 203)

Un ejemplo de ello lo encontramos en los Santuarios, las Iglesias, las capillas y los altares domésticos registrados en el municipio de Temoaya, Estado de México, pues, en distintos niveles, fungen como espacios donde se conglomeran símbolos religiosos significativos para las familias, localidades y, desde luego, el municipio entero; lo que en estos espacios se coloca son tesoros que, de maneras peculiares, condensan la fe, la historia y las formas de organización conjunta.

Siguiendo en esta misma línea, a la organización de la vida en comunidad también contribuye la institución de las mayordomías –por medio de las cuales se aboga por la continuidad de las devociones hacia los santos representativos de cada localidad y su vida ritual– y el calendario festivo-religioso; respecto a este último punto y, conforme a lo narrado con anterioridad, el tiempo y ritmo del devenir en los entornos rurales adquiere una dimensión distinta que conjunta elementos como el ciclo agrícola, las diversas festividades religiosas (Giménez, 2013) –como las fiestas patronales y las celebraciones marcadas por el calendario litúrgico– y la aceptación e incorporación reciente del calendario cívico.

A continuación, nos concentraremos en analizar una de las expresiones de la religiosidad popular que en los entornos rurales –y también los urbanos– continúa vigente y goza de gran auge: las devociones en torno a los santos y los santos patronos, específicamente de Santiago apóstol y san Isidro labrador en el municipio de Temoaya.

A inicios del siglo XVI muchas ciudades de Europa ya se encontraban bajo el patronato de uno o varios santos y, aunado a ello, las parroquias tenían a sus santos titulares responsables, según los contratos espirituales establecidos con éstos, de la defensa colectiva y particular de cada uno de los devotos (Ragon, 2002). Posteriormente, con el contacto indohispano y la irrupción del cristianismo en la tradición mesoamericana se gestaron procesos de reelaboración simbólica en torno a ambas tradiciones religiosas.

En este tenor ubicamos la introducción de los santos "en la vida religiosa, ritual y cotidiana de los naturales" (Enríquez, 2022: 23). La concepción española del santo patrón fue adoptada con entusiasmo y hasta proactividad por parte de los indios, las imágenes de los santos se convirtieron en "una encarnación del sentido interior del pueblo" (Gibson, 1967: 136); lo anterior permitió que los naturales elaboraran expresiones religiosas fuera de los marcos de la ortodoxia devocional.

En la sociedad novohispana, los franciscanos, principalmente, pugnaban por dejar que los indios se apropiaran del culto católico por medio de su cotidianidad, razón por la cual fueron promotores de la puesta en marcha de grandes fiestas en torno a los santos patronos; éstas tuvieron gran despliegue ritual,

> Procesiones decoradas con arcos y tapetes de flores, estandartes de plumas, copal, luminarias, disfraces y papeles de colores, amenizadas con cantos, representaciones teatrales y comidas comunitarias, que a veces terminaban, a pesar de los frailes, en verdaderas borracheras rituales. Cantores, cabildo y frailes trabajaban en las fiestas de los santos patrones y sus fondos provenían de las cajas de comunidad (Rubial, 2010: 114).

Estas festividades combinaban elementos de tradición cristiana –por ejemplo, las fiestas específicas a los santos– con la ritualidad prehispánica

–trajes, danzas, comida, despliegue simbólico y participación colectiva–. Cabe destacar que estas fiestas, dirigidas tanto a santos tutelares como al resto de santos del calendario católico, eran financiadas por las comunidades y sus respectivas cofradías, en caso de que existiesen (Gibson, 1967).

Traemos a discusión lo propuesto por el filósofo Mircea Eliade, quien señala que las festividades religiosas siempre se tratan de acontecimientos *ab origine,* pero que continúan haciéndose presentes de manera ritual; de esta forma, los seres humanos se hacen contemporáneos de su pasado y las tradiciones de ese momento histórico. En otras palabras, estas celebraciones consiguen que las personas salgan de su tiempo histórico y profano, para enlazarse con el tiempo primordial y sagrado (Eliade, 1949).

Con esta propuesta teórica, podemos entender con facilidad los motivos por los cuales la devoción hacia los santos se instaló de manera tan tajante que, inclusive, muchos indios los tomaban por parientes de Dios o por Dioses en sí mismos, como señala Gibson al mencionar que los santos, en primera instancia, no fueron vistos como intermediarios entre Dios y los seres humanos, sino más bien, formaban parte de un panteón de deidades antropomórficas (Gibson, 1967).

Los santos patronos permitieron que los pueblos recién congregados –de caracteres, con frecuencia, heterogéneos– reconstruyeran su mundo espiritual a la par que construyeron lazos de convivencia e integración. Los santos se convirtieron en elementos de resistencia pues, en torno a ellos, se ocultaron y resignificaron muchas concepciones de la tradición mesoamericana; además figuraron como posibilitadores de los procesos de adaptación del mundo occidental (Rubial, 2010).

Conforme pasaron los años, las devociones hacia los santos patronos –y santos, en general– continuaron constituyéndose como las principales celebraciones de los pueblos de tal forma que se convirtieron en signos de identidad (Rubial, 2010) cuyo legado aún es observable, según lo advierte la etnografía contemporánea. Lo anterior, precisamente porque en las festividades se encuentra una dimensión sagrada de la vida, inclusive algunos aseguran que es una forma de experimentar la santidad de la existencia hu-

mana (Eliade, 1949), a la par que se participa en la comicidad, gozo y disfrute humano.

El estudio de las devociones hacia los santos patronos, como parte de la historia presente de lugares específicos, debe realizarse tomando en cuenta que éstas son producto de procesos de corta, mediana y larga duración que, luego de confluir y retroalimentarse, decantaron en diversas expresiones contemporáneas (Jarquín, 2021). Es preciso tener en cuenta a los distintos momentos en el devenir considerados pieza clave para la formación, preservación y continuidad de las devociones hacia los santos patronos pues ello nos permitirá construir modelos explicativos con mayor claridad e interconexión que contemplen la necesidad humana de reproducir indefinidamente este tipo de actividades con tal de permanecer, de una u otra manera, cerca de lo sagrado (Eliade, 1949).

Comprender estos procesos como producto de la historia nos permite identificar de mejor manera las motivaciones que las personas tienen no solo para realizar determinados rituales, sino para incorporar los distintos elementos que los distinguen (Jarquín, 2021). Observar la movilidad de las devociones en el tiempo resulta fructífero debido a que de ello depende que se identifique la lógica y función de las mismas en la vida de las personas, en los identitarios colectivos y en la aprehensión de la historicidad misma.

Ahora bien, como se mencionó con anterioridad, en las páginas siguientes se presenta un somero análisis sobre las causas formales contemporáneas que posibilitaron el resurgimiento de las devociones a Santiago apóstol[8] y a san Isidro labrador,[9] durante el siglo XX, en las localidades de Molino Arriba y Molino Abajo, Temoaya, respectivamente.

Molino Arriba es una localidad ubicada a un costado del centro de Temoaya; la capilla en honor al apóstol Santiago esta ubicada en la Glorieta del

[8] Para efectos prácticos del presente, la historia sobre Santiago apóstol será obviada, sin embargo, se le recomienda al lector la revisión de los siguientes textos, en caso de que sea de su interés: *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca* (María Teresa Jarquín y Antonio de Jesús Enríquez); *Los orígenes del culto a Santiago en España* (Francisco Escribano); Temoaya y su folklore (María del Socorro Caballero); Ministros de lo sagrado (William Taylor).

[9] Para efectos prácticos del presente, la historia sobre san Isidro labrador será obviada, sin embargo, se le recomienda al lector la revisión de los siguientes textos, en caso de que sea de su interés: *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca* (María Teresa Jarquín y Antonio de Jesús Enríquez); *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI* (María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González); *San Isidro labrador. El santo de las buenas cosechas* (Orlando Valdemar).

municipio, entre las calles Reforma Agraria y Avenida Reforma, en ella se encuentra una representación en bulto de Santiago Matamoros, ésta mide aproximadamente 1 metro con 80 centímetros, también podemos encontrar algunos arreglos florales ofrendados a esta imagen y un par de estandartes propios del barrio.

Es complicado fechar el inicio de esta particular devoción debido a que, eclesiásticamente, se ve eclipsada, pues en el centro de Temoaya también se venera al mismo santo. Sin embargo, es probable que tenga sus inicios varios años antes de la decisión que tomó el Padre José Campuzano de dejar de sacar en procesión a la imagen principal de Santiago apóstol –que se encuentra en el Santuario– a causa del deterioro que comenzaba a presentar[10] Ante tal situación se mandó hacer una imagen, también de bulto, pero más pequeña, para que pudiera salir en procesión durante la fiesta patronal, ésta sería únicamente de Temoaya centro.

Frente a lo anterior, la Delegación Santa Cruz Atzcapotzaltongo, según lo narra don Silvio, hombre reconocido en Molino Arriba por haber ostentado el cargo de mayordomo en más de 8 ocasiones, prestaba una imagen de Santiago Matamoros de manera anual con la finalidad de que se llevara en procesión durante la fiesta patronal; empero, hubo una ocasión en la que la gente no llegaba con la imagen, ello provocó desesperación entre los organizadores quienes empezaron a discutir, el señor Silvio menciona que

> Ahí tuvimos un mensaje del señor de que no deberíamos estar peleados como mayordomos […]. De momento el castillo no llegaba [los fuegos pirotécnicos], la imagen de Santa Cruz no llegaba y mejor lo que optamos fue recibir a las imágenes con un cuadro que nos prestó un vecino de San Pedro Abajo […]. En esa ocasión había mucha discusión y de momento vimos que se formó una nube pero blanca, blanca; en ese momento optamos por avanzar en procesión […], pero comenzó a caer una granizada sin agua, era una granizada seca y colapsó la lona. En eso tuvimos una llamadita de atención por parte del Señor Santiago, la gente ya hasta quería

[10] Los habitantes del municipio señalan que una pata del caballo comenzaba a quebrarse y el Padre José Campuzano tomó la decisión de restaurar la imagen, no obstante, ello le trajo muchos problemas con *la gente de costumbre* que, desde luego, no querían que el santo fuese tocado por nadie y emprendieron campaña contra el cura, quien tuvo que pedir ayuda a sus superiores.

> lincharnos a los de la mesa directiva porque pensaron que nos habíamos quedado con el dinero porque ni la banda llegaba (Amado, 2021)

A raíz de lo acontecido y terminadas las fiestas, el barrio de Molino Arriba organizó una reunión en donde se tomó la decisión conjunta de cooperar para –con la autorización del sacerdote– mandar hacer una imagen de Santiago Matamoros (Amado, 2021), que es la que actualmente reposa en la capilla de este lugar. Ello les brindó autonomía como comunidad pues de esa manera pudieron organizar la víspera de la fiesta patronal conforme a sus horarios, sin depender de la buena voluntad de otras localidades.

Hoy por hoy, esta imagen del apóstol Santiago junto con los habitantes de Molino Arriba fungen como anfitriones del resto de localidades que se dan cita, de manera anual, en la fiesta patronal de Temoaya. Huelga mencionar que, pese a que esta celebración se encuentra inserta dentro del marco de la fiesta patronal municipal, para el barrio en cuestión se trata de una festividad aparte que les representa, les dota de autonomía y distingue, principalmente, de la cabecera municipal; la mayoría de actividades que se realizan en torno a la figura del santo Santiago tienen sitio en la capilla del lugar y no en el Santuario.[11]

La celebración principal de este barrio tiene lugar el 24 de julio; esta inicia a las 6:00 a. m. cuando los vecinos del lugar se reunen en torno a la capilla para cantarle las mañanitas al apóstol acompañados por una banda de viento y mariachi, siendo este elemento una reciente incursión del año 2024; algunas personas –principalmente quienes se dedican a vender alimentos como la familia Amado o la familia de la Vega– llevan café, atole de masa, teleras, pastel y en ocasiones tamales, éstos son compartidos con el resto de los presentes (Hidalgo, 2021) cabe destacar que el rechazar los alimentos es visto como un acto descortés.

Posteriormente, se inicia la procesión con el objetivo de recolectar ofrendas en las casas de algunas familias que, como lo menciona Guadalupe Ortiz, no pertenecen al barrio de Molino Arriba, pero son fieles devotas de

11 Para este punto de la narrativa, seguramente el lector podrá advertir que la devoción a Santiago apóstol es antiquísima por excelencia; sin embargo, para el caso concreto de Molino Arriba, el adscribirse a la protección de este santo hasta el siglo XX ocurrió en función de sus necesidades, ello da cuenta de lo que pretende explicar el texto presente: las devociones a los santos patronos son tan contemporáneas, como de antaño y continúan reformulándose. Páginas más adelante se profundizará en esta reflexión.

la imagen (2021). Cabe aclarar que año con año el recorrido cambia, por ejemplo, en el año presente, la mesa directiva optó por comenzar la recolección de donativos dos días antes debido al aumento en la participación de las familias de la localidad. Lo anterior, apremia enfatizar, da cuenta de que los problemas contemporáneos no necesariamente decantan en la disminución de la fe, pues en algunos espacios, se observa justo lo contrario.

Más tarde, a las 7:30 de la mañana, aproximadamente, la procesión retorna a Molino Arriba y se dirije a la casa de la familia Espinoza Fabela que año con año –a consecuencia de una promesa hecha desde hace tiempo– donan la capa y plumas del apóstol; mientras se hace el cambio de capa del santo, se le brinda a la gente que va en procesión tamales, pan de dulce y te o café, cuando se termina de desayunar, se hace una breve oración. El siguiente destino es la casa de la familia Esquila –quienes se dedican al trabajo de los metales–, ellos se encargan de donar los arcos del apóstol y los soldan a su base ahí mismo; como este proceso es tardado, la banda continúa tocando para amenizar el momento, mientras el resto de las personas degustan las tradicionales tostadas de tinga que da la familia (Hidalgo, 2021; Ortiz, 2021; Amado 2021).

Una vez que la imagen ya tiene su capa y sus arcos, prosigue el recorrido recolectando otras ofrendas como: arreglos florales, ostias, cuetes y servilletas bordadas con motivos religiosos. De ahí se dirigen, nuevamente, a la capilla en donde la imagen de Santiago apóstol es colocada sobre un templete




Ilustración 1. Santiago apóstol, localidad de Molino Arriba
Fotografía de autoría propia, 2024

para que, como buen anfitrión, de la bienvenida a cada una de las localidades que acuden a esta celebración junto con sus imágenes veneradas.

Aproximadamente de las 10:00 a. m. a las 12:00 p. m. tiene lugar la recepción de las localidades con sus respectivos santos y vírgenes; en el imaginario colectivo, las personas asocian este evento con la llegada a una fiesta en la que el

> Organizador es Santiago apóstol porque él deja pasar a todos sus invitados y él se queda hasta atrás. Entonces él en su caballo es como el dueño de la casa que va dejando pasar a todos sus invitados –a todas las imágenes– (Hidalgo, 2021).

Y, una vez que han llegado todas las localidades invitadas, se destina aproximadamente una hora para llevar a cabo la convivencia entre barrios y localidades; cada lugar se organizó, previamente, para poder llevar algún guisado (Ortiz, 2021), las carnitas, los frijoles, el arroz, los nopales, los acociles y las tortillas nunca faltan.

Posteriormente hacen arribo al lugar el Párroco, junto con varios ayudantes y, desde luego, la actual presidenta municipal; después de un breve discurso de ambas figuras de autoridad, da comienzo la procesión con todas las localidades y sus respectivas imágenes rumbo al Santuario de Santiago apóstol donde se lleva a cabo la misa que da comienzo, de manera oficial, a las celebraciones en torno al santo patrono del municipio.

Por la tarde, cerca de las 3:00 p. m., el mayordomo y la mesa directiva de Molino Arriba se organizan para realizar, de nuevo, otra procesión únicamente con el santo del barrio; en ella se recorre todo el territorio correspondiente al sitio en cuestión y se recogen las ofrendas que las familias tienen a bien donar, destacan las gruesas de cuetes, el vino para consagrar, ostias y cirios. Durante este andar, las familias suelen compartir alimentos; la gente sabe que en la Clínica del Doctor Ricardo siempre dan comida en abundancia al igual que en el Hotel Paraíso (Ortiz, 2021); las personas van cantando y orando, algunos bailan con los toritos, otros bailan solos al ritmo de la banda de viento, otros más van cargando sus donaciones, se vive un ambiente de alegría, como lo comenta el señor Efraín Amado (2021).

La asistencia a las procesiones –donde la comida, dulces y un poco de bebida abundan– es sumamente cuestionada; algunas personas opinan lo siguiente

> La gente ya no va por el gusto y la fe, sino por lo que les den; eso es más triste porque cuando ya llegas a la Iglesia ya va muy poquita gente, ya toda la gente se fue perdiendo en el camino (Hidalgo, 2021).

Sin embargo, personas de este barrio argumentan que su asistencia a estos eventos poco tiene que ver con las degustaciones y el despliegue ritual, Guadalupe argumenta

> Me gusta mucho ir a las procesiones […] no es como un interés de que me van a dar pan, me van a dar comida, me van a dar esto, no, de verdad lo disfruto, si no dieran pan yo seguiría yendo porque no es ese el interés; porque muchos si dicen: no pues es que la gente nada más va porque dan un buen de pan, dan tamales, dan tostadas, luego en unos lugares si te dan de comer mucho […] pero no es por eso, yo no voy por eso, aunque no dieran comida yo seguiría yendo (Ortiz, 2021).

Empero, nos permitimos señalar que esta situación no es producto de la contemporaneidad, sino de la condición humana. El historiador Huizinga, en su texto *El otoño de la Edad Media,* incluye el siguiente testimonio

> En los días de fiesta sólo pocos van a misa, laméntase Nicolás de Clemanges. No la oyen hasta el final y conténtanse con rozar el agua bendita, saludar con una genuflexión a Nuestra Señora o besar la imagen de un santo. Si han visto alzar la hostia, gloríanse de ello como de un gran beneficio hecho a Cristo" (Huizinga, 1978: 212).
>
> Sabían cuan indisciplinadamente se conducía la gente en las procesiones, charlando, riendo, mirando a su alrededor descaradamente, ansiando beber y disfrutar de otros placeres groseros (Huizinga, 1978: 213).

Como se puede leer, las motivaciones que las personas suelen tener para acudir a estas procesiones, a lo largo del tiempo, han estado condicionadas por muchos factores, la fe tiene un papel fundamental, sin embargo, la comi-

da, el ambiente y el formar parte de una comunidad con relativa autonomía también influyen en demasía.

Esta procesión finaliza con la llegada al Santuario entre las 7:30 y 8:00 p. m.; cada año el ingreso al recinto sagrado está programado para coincidir con la celebración eucarística, no obstante, difícilmente se llega a tiempo a ésta debido a que el recorrido para recoger las ofrendas es extenso. Finalmente, en la noche tienen lugar la quema de fuegos pirotécnicos y el baile público, ambos financiados por parte del barrio de Molino Arriba.

Recapitulando, la devoción a Santiago apóstol por parte del barrio de Molino Arriba no solo ha dotado de fe a los habitantes del lugar, sino que, además, ha fungido como elemento diferenciador de Temoaya centro; ha contribuido a generar sentimientos de pertenencia y, por consiguiente, de identidad; ha servido para dotar de relativa autonomía al barrio; es motivo de unión y, finalmente, forma parte de la historia de este lugar. Posiblemente es que, por lo anteriormente mencionado, ésta continúa vigente y, contrario a lo que pudiera pensarse, cada año va en aumento, posiblemente porque se trata de una devoción que, en este lugar en concreto, surgió recientemente.

Ahora bien, pasando al segundo caso que nos ocupa, san Isidro o san Isidoro de Sevilla, dentro del esquema devocional católico, es conocido como el santo patrono de los campesinos, a él se acude cuando las lluvias no son suficientes y se le pide que las cosechas sean abundantes (Jarquín y Enríquez, 2020). Por lo anterior, este santo es sumamente querido y solicitado en la zona centro de México, actualmente cada 15 de mayo tienen lugar cientos de festejos en su honor.

Los festejos en torno a este santo se posicionan como la quinta celebración más valorada en el occidente del Estado de México, siendo superada únicamente por los festejos en honor a la Virgen de Guadalupe, san Miguel Arcángel, la Santa Cruz y la virgen de la Candelaria (Jarquín, 2021). Molino Abajo, como ya se mencionó con anterioridad, forma parte del amplio número de localidades que se encomiendan a las bondades y protección del santo de la yunta y el altar.

Este lugar cuenta con su propia iglesia; planteles de educación básica –preescolar, primaria y secundaria; tiene un auditorio; abundantes negocios de comida y recreación, así como múltiples tiendas de ropa; además, su carretera principal es considerada como la vía de acceso primaria para llegar al centro de Temoaya, por esta transitan los taxis y autobuses que van a otros lugares como Toluca, Otzolotepec y Ciudad de México.

La devoción a san Isidro, en Molino abajo, data del siglo pasado; los pobladores de la región mencionan que se le eligió como tutelar de la localidad debido a que en ella se instaló una bodega de Conasupo.[12] El señor Miguel Fabián González menciona que

> Cuando se hicieron las bodegas Conasupo[13] para guardar los granos de maíz, entonces se pensó que el santo que se dedica a todo esto es san Isidro y a raíz de eso nació la devoción de festejarlo aquí en la comunidad […] Conasupo, en su tiempo, era el centro de toda comunidad donde se podía vender y comprar las semillas y el maíz y es por eso que se hizo esa tradición aquí en el pueblo. Todo el municipio aquí venía a vender sus granos de maíz y a rezarle a san Isidro (González, 2022).

No obstante, se infiere que la geografía y las actividades agrícolas realizadas en el municipio de Temoaya también fueron detonantes para que esta devoción se afianzara.

Como es tradición en el calendario católico, Molino abajo le festeja a san Isidro labrador cada 15 de mayo; empero, los preparativos formales comienzan una semana antes cuando los mayordomos salen a recolectar, junto con la imagen de san Isidro en procesión, las promesas que hacen las familias. Este recorrido, previo al magno festejo, es simbólico pues, andando con este santo, no solo se recogen las promesas y ofrendas, también se sacraliza el espacio.

[12] Las bodegas rurales Conasupo tenían como finalidad recolectar los granos producidos por los agricultores para, posteriormente, trasladarlos a la periferia de la Ciudad de México o revenderlos en las poblaciones aledañas; lo anterior contribuyó para generar mano de obra pues la intervención de Conasupo en las labores agrícolas dejó sin ocupación a varios campesinos que, motivados por sus necesidades, migraron a sitios en los cuales pudieran desempeñarse como obreros (Maximiliano *et al,* 2011).

[13] Compañía Nacional de Subsistencias Populares




Ilustración 2. Tres imágenes de san Isidro labrador, localidad de Molino Abajo
Fotografía de autoría propia, 2024

El delegado Morales afirma que los donativos y promesas que más se recogen son las gruesas de cuetes, toritos, cirios y ostias (Morales, 2022); además, la gente también coopera con alimentos que serán requeridos para el convivio que se lleva a cabo al término de la misa solemne una semana después. El Comité de Agua de la localidad contribuye con la celebración y, durante la recolección de promesas, otorgan sus donativos a los mayordomos; el delegado afirma que sin la colaboración de este Comité la fiesta no sería posible pues cooperan con un buen porcentaje de los gastos totales (Morales, 2022); los miembros del Comité tienen a bien participar pues, aseguran, el santo manda el agua, es decir, los provee de trabajo.

La fiesta se realiza en fin de semana, en caso de que los días 14, 15 y 16 de mayo tengan lugar entre semana únicamente se cantan las mañanitas y se oficia la celebración eucarística para que, posteriormente, los días sábado, domingo y lunes acontezca el festejo en grande (Delgado, 2022).

El sábado, a las 08:00 a. m., inicia el encuentro de las sagradas imágenes a un costado de la Lechería Liconsa. Los mayordomos son los comisionados para invitar a varias localidades de Temoaya a la fiesta de san Isidro, usual-

mente los santos que son invitados cada año son los siguientes: Santiago apóstol, de Jiquipilco el Viejo; san Pedro, de San Pedro Arriba; san Lorenzo, de San Lorenzo Oyamel; la virgen de Guadalupe, de La Cañada; el Padre Jesús, de Pathé; santa María de Magdalena, de La Magdalena Tenexpan; Santiago apóstol, de Solalpan; san Diego, de san Diego Alcalá; Santiago apóstol, de Molino Arriba y la virgen de Guadalupe, de la Pía Unión.

A las 10:00 a. m., aproximadamente, da inicio el recorrido con las imágenes rumbo a la Iglesia; los mayordomos de cada localidad dirigen la procesión y, al final de esta, va la imagen peregrina de san Isidro, la cual siempre es decorada con flores varias, pan y semillas. Esta procesión resulta significativa, María de los Ángeles Delgado comenta que ese día se adornan las calles, los portones de las casas y los santos que tiene cada familia; el recorrido tiene como finalidad pedirle a san Isidro que intervenga por la siembra y las cosechas (2022).

Delgado asegura que la gente anciana de su comunidad lleva una canasta, durante la procesión, en la cual depositan las primeras semillas de su cosecha anterior y se las ofrendan al santo (2022) para que éste, a cambio, les dé una buena cosecha. El recorrido culmina con la llegada a la Iglesia de la localidad en cuestión, ésta suele estar repleta de arreglos florales donados por familias de la comunidad; año con año destacan las aportaciones hechas por la *Florería y decoraciones "Lupita"* de la familia Gil Marcial.

Al pie del altar se encuentra una imagen de busto de san Isidro; ésta se encarga de recibir a los santos y mayordomos; destaca por tener arcos profusamente decorados con granos de maíz pinto, ramas de trigo, avena, semillas de girasol, de arroz, frijoles, alpiste y lentejas, las cuales están colocadas para formar las figuras siguientes: un campo, el sol, dos toros, dos caballos, una hostia y dos palomas; aunado a lo anterior, el santo se encuentra vestido con un gabán y decorado con flores y fruta.

Posteriormente, a las 11:00 a. m., se realiza la celebración eucarística y cuando ésta finaliza se lleva a cabo un convivio entre mayordomos y gente de las localidades invitadas. En esta fiesta, lo que prima es la convivencia tanto en el espacio privado como en el público, pues la gente festeja tanto en la iglesia, como en sus hogares donde, reuniéndose con familiares y amigos,

se acostumbra preparar mole y acompañarlo con alguna pieza de guajolote que, usualmente, fue criado por los mismos miembros de la familia (Delgado, 2022).

Por la noche se queman algunos fuegos pirotécnicos mientras algún grupo local de renombre toca piezas musicales. Aunado a lo anterior, la gente acude al área donde se encuentran los juegos mecánicos para convivir en familia o entre amigos.

Al día siguiente, domingo, los festejos continúan desde las 06:00 a. m. con las tradicionales mañanitas. Dos horas más tarde, a las 08:00 de la mañana, comienza el recorrido con las sagradas imágenes a lo largo y ancho de Molino abajo. La parte final de esta procesión está conformada por varias yuntas y tractores decorados con flores, globos y plásticos metálicos.

El señor Miguel Fabián menciona que quienes vienen con yuntas pertenecen, generalmente, a las siguientes localidades: Jiquipilco el Viejo, Enthavi, San Pedro Arriba, Solalpan, San Pedro Abajo, Laurel, por mejor decir, proceden de la parte norte de Temoaya; mientras que, aquellos que acuden con sus tractores, usualmente, vienen de lugares como: las Lomas, Allende, Taborda, San José Pathe, San Diego, San Lorenzo Oyamel, Buenavista el Grande, Buenavista el Chico, Dolores y Molino abajo, en otras palabras, proceden de las localidades del sur del municipio en cuestión (González, 2022). Asimismo, también se llegan a invitar a algunos vecinos procedentes de municipios como Otzolotepec y San Juan Jiquipilco.

Para organizar a los dueños de tractores y yuntas se forma un comité, éste se encarga de hacer llegar, de manera personal, las invitaciones a campesinos de todo el municipio. Además, en ellos recae la labor de conseguir apoyo para el campesinado que accede a participar; usualmente se recurre al Ayuntamiento (Morales, 2022) para que donen algunos utensilios de labranza o aceite para los tractores.

Jorge Guerrero nos cuenta, desde su experiencia, que actualmente esta tradición se ve quebrantada por la actitud de los miembros del Ayuntamiento, pues, enuncia

> Antes participábamos porque el presidente municipal nos motivaba […] ahora creo que ya se olvidaron de esto, ya se olvidaron del campo, los Ayuntamientos ya no les interesa el campo, les interesa la política, les interesa el dinero, el poder, entonces ya no les hacen caso a los campesinos, no le quieren invertir un peso al campo porque se les hace que se les acaba el dinero (Guerrero, 2022)

Sin embargo, pese a la respuesta obtenida por parte de las autoridades municipales, esta tradición continúa vigente gracias a la fe que profesan los campesinos.

Ricardo de Jesús –quien, asegura, lleva más de 20 años participando con sus yuntas y tractores en este recorrido– nos dice "nosotros venimos por convicción y por amor a san Isidro, muchos no venimos por lo que nos den, venimos por convicción, es una costumbre o una tradición, si el Ayuntamiento nos quiere dar, bien, sino, no hay ningún problema" (2022); para él, el motivo de este recorrido radica en agradecer al santo por las lluvias y la cosecha, mismas que le permiten llevar el sustento a casa.

En esta misma línea, resulta evidente que los campesinos, como respuesta al abandono al que se enfrentan por parte de las autoridades municipales, se refugian en la devoción a san Isidro quien, a diferencia del Ayuntamiento, –y desde su percepción particular– sí escucha sus ruegos.

El recorrido culmina con la llegada a la Iglesia donde, a la 01:30 p. m., se lleva a cabo la solemne misa en honor a san Isidro Labrador. Al término de la misa, el sacerdote en turno bendice los sagrados alimentos, mientras los mayordomos de cada localidad colocan un plato de comida frente a las imágenes de sus santos; posteriormente se reparten alimentos entre los presentes, generalmente se degustan tacos de carnitas, arroz, refresco y algunas cervezas (González, 2022) a la par que una banda de viento ameniza la convivencia e, inmediatamente, la gente comienza a bailar.

De manera simultánea a la realización del convivio, en el atrio de la iglesia se reúne un grupo de danza de niños que bailan algunas canciones tradicionales como el *Chimare Cu,* los pequeños danzantes –cuya edad va de

los 3 a los 12 años– están vestidos con la vestimenta tradicional del lugar;[14] después de bailar, cantan las mañanitas en otomí.

Los festejos del día domingo culminan en la madrugada, con el baile gratis y la quema de fuegos pirotécnicos.

La fiesta termina al día siguiente, lunes, con una misa en honor a san Isidro labrador a las 11:00 a. m. y, como ya es costumbre, al término de esta tiene lugar un convivio entre los mayordomos y las personas invitadas al magno festejo. Finalmente, a las 02:00 p. m., se realiza la despedida de las sagradas imágenes.

Felipe Ramón Morales dice que la devoción a san Isidro es fundamental para los habitantes de Molino abajo pues, inclusive, durante la emergencia sanitaria de 2020 y 2021 fue imposible evitar los festejos y, haciendo caso omiso a lo que las autoridades civiles y eclesiásticas dictaron, la localidad se reunió a festejarle a su santo. Menciona que, además, este festejo está íntimamente relacionado con sus actividades agrícolas y su pasado familiar, porqué

> Según nuestros ancestros, ya no se podía seguir sembrando después del 15 porque no alcanzaba la siembra, no alcanzaba la planta a subir, por eso esta feria es como el final de la siembra, que empieza desde marzo y acaba el 15 de mayo, por eso también la festividad sirve para cerrar la siembra (Felipe Morales, 2022).

En función de lo anterior, observamos que el festejo a este santo no solo sirve como un elemento detonante que permite la conformación de un identitario colectivo –como localidad y como parte del campesinado–; también, resulta evidente que festejarle a su santo local trae consigo el pasado impregnado, pues da cuenta de la historia del lugar, las tradiciones agrícolas y las costumbres familiares que continúan vigentes.

[14] Llama nuestra atención que, además de este grupo conformado por infantes, también los mayordomos tratan de recuperar la vestimenta tradicional otomí, por ejemplo, las mujeres visten con blusa de distintos colores –azul, blanca o rosa– y faja. El retomar la vestimenta tradicional, y cantarle a san Isidro en otomí, son algunas acciones que sirven para reforzar las identidades colectivas; en esta línea, podemos notar que las acciones emitidas desde la religiosidad popular son mucho más contundentes que las dirigidas por instituciones como el Ayuntamiento.

## Consideraciones finales

A lo largo de estas páginas el lector habrá identificado, de manera somera, cómo es que la religiosidad popular y específicamente las devociones a los santos, continúan fungiendo como referentes pese a las transformaciones que éstas han sufrido. Además, los casos aquí expuestos permitieron hacer visible que, incluso en el tiempo presente, las expresiones de la religiosidad popular se configuran y reconfiguran de manera constante para garantizar su permanencia en el tiempo.

No obstante, apremia enfatizar que la contemporaneidad ha logrado permear de una u otra forma en ciertos lugares del globo. En función de lo anterior, conviene dilucidar a la religiosidad popular como una esfera en la cual se pueden identificar de manera contundente los estragos que el tiempo presente ha ocasionado en las distintas sociedades.

En este sentido, destacamos algunos de los hallazgos más novedosos emanados de la presente: primero, los teóricos que estudian la contemporaneidad son partidarios de afirmar que, actualmente, las sociedades se han fragmentado; no obstante, sus análisis han dejado de lado lugares dentro del globo en los cuales ni siquiera se vislumbran los efectos de la modernidad, secularización y laicidad. La etnografía realizada permitió identificar que, para el caso que nos ocupa, la experiencia social se encuentra sólidamente afianzada en la historicidad, la memoria colectiva y la conciencia histórica.

Segundo, algunas expresiones de la religiosidad popular como las fiestas a los santos tienen gran alcance y son apreciadas por la gente debido a que, por medio de éstas, las localidades logran posicionarse y adquirir cierta autonomía frente a instituciones como el cabildo o la Iglesia. Es decir, permite que los devotos sean protagonistas, sacándolos de la esfera pasiva en que las instituciones civiles y religiosas los encasillan e inclusive les dota de injerencia frente al devenir.

Además de lo enunciado, la temática abordada es, en sí misma, interesante debido a que se abordaron dos esquemas devocionales que se encuentran delimitados, territorialmente, dentro del mismo municipio. La mayoría de las investigaciones de este corte suelen enfocarse en una sola localidad

y devoción, aunado a ello, es común que se aborden desde sus orígenes, o bien, a partir de lo acaecido con el contacto indohispano. Aventurarnos metodológicamente a salir de este esquema es propositivo en sí, porque nos permite identificar las diferencias entre aquellas devociones que surgieron hace siglos, con las que echan raíces en la contemporaneidad, puesto que en ellas se condensa gran parte del pasado de la humanidad y la historicidad que emana de él, pero también reflejan los cambios acaecidos con la llegada del tiempo presente.

Sin embargo, quedan temas pendientes para profundizar en investigaciones posteriores, por ejemplo: identificar los cambios en los esquemas devocionales citadinos, o bien, enfocarse en un sector en específico, por ejemplo, la religiosidad popular vivida desde las juventudes en las periferias, ciudades o entornos rurales. Sin lugar a dudas, la esfera de lo sagrado nos ofrece un cúmulo de posibilidades al momento de identificar y construir problemas de investigación que obedecen a las necesidades de las poblaciones contemporáneas.

Finalmente, en este texto proponemos que el ser humano es un hombre religioso (sin importar sus creencias sobre lo sagrado) y por tanto constantemente sentirá la necesidad de sumergirse en tiempos que irrumpan su cotidianidad o la acompañen, es decir, momentos sagrados, siendo estos los que posibilitan los tiempos ordinarios (Eliade, 1949). Entonces, sin importar si se trata del medioevo, la modernidad o contemporaneidad, el ámbito de lo sagrado seguirá siendo procurado por las sociedades, con sus respectivos continuos y transformaciones.

Lo anterior nos permite identificar que las religiosidades populares contemporáneas surgen para subsanar problemas de orden contemporáneo, pues son un elemento de la cultura idóneo a la circunstancia presente en sí, a la par que contienen y almacenan el pasado.

Esperamos que el presente texto sea un aliciente para que jóvenes investigadores se atrevan a estudiar el fenómeno religioso popular a través del conocimiento de la condición humana -haciendo uso de la interdisciplinariedad-, con la finalidad de conocer de manera más integral la esfera de lo sagrado y sus expresiones, como lo son las devociones a los santos, santos tute-

lares y santos patronos, pues, como ya se mencionó en páginas anteriores, en éstas se almacena gran parte del pasado de la humanidad. Sostenemos que se trata de documentos culturales que merecen la pena ser considerados, analizados y leídos por los estudiosos de lo social, en ellos podemos encontrar soluciones, antídotos o simplemente conocimiento -que se justifica en sí mismo- sobre las huellas que los seres humanos dejamos en nuestro andar a lo largo del devenir.

## Referencias

Bartolomé, M. (1997), *Gente de Costumbre y gente de Razón. Las identidades étnicas en México,* México, Siglo XXI.

Bauman, Z. (2003), "De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad", en Hall, S. y du Gay, P. (comps.), *Cuestiones de identidad cultural.* Madrid, Amorrortu editores.

Eliade, M. (1949), *Lo sagrado y lo profano,* Barcelona, Paidós.

Enríquez, A. (2022), "Cuando san José encontró a Huehuetéotl. La indianización de un santo entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca durante el siglo XVI", en Jarquín T. y González, G. (coords.), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX,* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense.

Fernández, A. (2017), *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México,* Fundación Joaquín Díaz. Publicaciones digitales.

Gibson, C. (1967), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810),* México, Siglo XXI.

Giménez, G. (2013), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Giménez, Gilberto (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales,* Guadalajara, Universidad Iberoamericana / Universidad Jesuita de Guadalajara / Universidad Veracruzana / Secretaría de Cultura / Universidad de Guadalajara

Huizinga, J. (1978), *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos,* Madrid, Alianza Editorial.

Jarquín, M. (2021), "San Isidro labrador, pon agua y quita el sol.' El culto a un santo entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México", en Jarquín, T. y González, G. (coords.), *Religiosidades e identidades colectivas en México. Siglos XVI al XXI,* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense.

Jarquín, M. y Enríquez, A. (2020), *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca,* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense A. C.

Ortiz, C. (2022), *Identidades contemporáneas, devociones de antaño. Un estudio sobre la conformación de las identidades colectivas y la religiosidad po-*

*pular presente: Temoaya, 1946-2022*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México.

Rubial, A. (2010), *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804),* México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.

## Fuentes orales

Entrevista a Silvio Amado (2021), MCOH.2021.13.

Entrevista a Guadalupe Ortiz, MCOH.2021.08.

Entrevista a Efraín Amado, MCOH.2021.07.

Entrevista a Carmen Hidalgo, MCOH.2021.11.

Entrevista al delegado Morales, MCOH.2022.01.

Entrevista a Felipe Morales, MCOH.2022.02.

Entrevista a Jorge Guerrero Arzate, MCOH.2022.03.

Entrevista a María de los Ángeles Delgado, MCOH.2022.04.

Entrevista a Miguel Fabián González, MCOH.2022.05.

Entrevista a Ricardo de Jesús, MCOH.2022.06.

## Recursos electrónicos

Fernandez, A. (2019), "Religiosidad popular: cambios, permanencias y reconversión" en Ramiro A. Gómez y Marcelino Rivas (coords.), Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad. Universidad Intercontinental. https://ia801908.us.archive.org/0/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%2022.pdf

Maximiliano, G. *et al.,* (2011), "La comercialización del maíz después de Conasupo en dos comunidades del norte del Estado de México", *Economía, sociedad y territorio*, año 35, núm. XI, enero-abril, pp. 197-200 [En línea]: https://est.cmq.edu.mx/index.php/est/article/view/124/128 [Consulta: 03 de mayo, 2024].

Ragon, P. (2002), "Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)". *Historia Mexicana,* año 2, núm. 52, octubre-diciembre. [En línea]: https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1383 [Consulta: 20 de junio, 2024].

Rivas, M. (2019), "Entendiendo el lugar de la religiosidad en la era secular y postsecular", en Gómez, R. y Rivas, M. (coords.), *Religiosidad popular, postsecularismo y posmodernidad,* México, Universidad Intercontinental. [En línea] https://ia801908.us.archive.org/0/items/serie-1-web-enero-22/serie%201%20WEB%20enero%2022.pdf [Consulta: 25 de junio, 2024]

Rostas, R. y Droogers, A. (1995), "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción", *Alteridades,* año 5, núm. 9, pp. 81-91. [En línea]: https://www.redalyc.org/pdf/747/74711352008.pdf [Consulta: 9 de septiembre, 2023].

# Las fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México: un espacio de encuentro[1]

Alberto Hernández Vásquez[2]
Investigador independiente

*La fiesta es una de las formas sociales en que se pueden observar tanto la resistencia popular a las conminaciones normativas como la forma en que los modelos culturales dominantes afectan los comportamientos de la mayoría.* (Chartier, 1995: 21)

## Introducción

En uno de sus ensayos sobre la sociedad del Antiguo Régimen, Chartier (1995: 20-21) ubicó la fiesta en la encrucijada de dos dinámicas culturales distintas: por un lado, la invención y la expresión de una cultura tradicional, compartida por la mayoría, y, por otro, la voluntad disciplinante y los esfuerzos pedagógicos de la cultura dominadora. Es así que, bajo esa perspectiva, aquel historiador francés concibió la fiesta como un punto de observación, que permite captar las relaciones entre dos lógicas culturales contradictorias: la cultura "popular" y la cultura "culta", entiéndase hegemónica.

El capítulo que aquí se presenta retoma el planteamiento anterior, con la intención de analizar la fiesta contemporánea en torno a uno de los símbolos por excelencia del catolicismo, en un pueblo con larga historia: San Miguel Tecomatlán, Estado de México.

[1] El capítulo que a continuación se presenta se basa en un estudio precedente sobre la religión popular en San Miguel Tecomatlán, realizado entre los años 2013-2015, presentado por quien suscribe como tesis de Licenciatura en Historia, en 2016. Véase Hernández (2016), en particular las páginas: 39-51, 60, 79-103, 131, 133-145.

[2] Maestro en Historia por El Colegio Mexiquense, A.C. Sus líneas de investigación son: Disputas por la tierra y la autonomía política en los pueblos de indios del valle de Toluca, época novohispana; Manifestación de religiosidad popular en el mundo contemporáneo. Correo: beto.herva@gmail.com.

La propuesta de análisis de este capítulo toma en consideración la resistencia social indígena surgida tras la implantación de ciertas estructuras hegemónicas en el área de estudio, a partir de la evangelización y adoctrinamiento del valle de Toluca, en el siglo XVI. Particularmente, se alude a las respuestas de la población nativa ante la difusión de símbolos cristianos y prácticas religiosas católicas en la región, a través del proceso de aculturación en el que frailes y sacerdotes seculares de la Iglesia católica, desde una posición marcadamente hegemónica, promovieron representaciones concretas de lo sagrado, excluyendo, aunque no desapareciendo, lo que las lógicas culturales nativas planteaban respecto de ese ámbito, mismas que han logrado subsistir a lo largo del tiempo, a través de procesos de sincretismo o reelaboración simbólica.[3]

Pasados más de cuatro siglos, los ministros del culto católico, en Tecomatlán y en otros pueblos de la región, continúan esforzándose por mantener esas estructuras hegemónicas, difundiendo símbolos y desplegando un proyecto catequético entre sus ahora feligreses, con la intención de cultivar sus almas o disciplinar sus creencias y prácticas religiosas, conforme a lo establecido en el dogma y liturgia católicos.

A partir de las consideraciones anteriores, este trabajo toma como objeto de estudio la interacción observada entre los feligreses de Tecomatlán y el párroco encargado de su administración, en el marco de las fiestas de la Santa Cruz, entre 2013 y 2015. La elección anterior se realizó con el objetivo de identificar y analizar, en un tiempo extraordinario como lo es el de la fiesta, las interpretaciones y usos que la mayoría de los católicos de este pueblo le otorgan a ese símbolo.

La pregunta central que guía este análisis es la siguiente: ¿cuáles son las respuestas que los feligreses de Tecomatlán han adoptado frente al dogma y la liturgia de la Iglesia católica, a través de la religiosidad popular en torno a la Santa Cruz, en el marco de la fiesta contemporánea? Además de lo ante-

[3] En ese contexto, la aculturación precisa ser concebida en los términos en que Mujíca entiende este concepto: "un proceso social de encuentro de dos culturas en términos desiguales, donde una de ellas deviene dominante y la otra dominada. Es dominante, por un lado, porque la acción cultural invasora se impone por la fuerza o la violencia y, por otro, aunque la dominada es violentada o conquistada, hace frente a la intervención de los primeros, mediante el sometimiento incondicional o a través de la resistencia social, valiéndose de múltiples recursos de subsistencia" (2020: 57).

rior, este trabajo se cuestiona: ¿cómo se ha configurado la religiosidad popular de las personas católicas de Tecomatlán en derredor de este símbolo? y ¿qué interpretaciones y usos le dan a la Santa Cruz?

La hipótesis de este trabajo sostiene que las concepciones y prácticas de los católicos de Tecomatlán en torno a la Santa Cruz, evidenciadas en el contexto de la fiesta contemporánea, suponen un alejamiento respecto de lo que establece el dogma y la liturgia católica, a partir de reformulaciones e innovaciones producto de un proceso de apropiación, histórica y socialmente estructurado, que ha dado pie a interpretaciones y usos distintos de aquel símbolo entre la población católica de Tecomatlán.

Cabe mencionar que el fenómeno religioso popular en el área de estudio no ha pasado desapercibido en la investigación académica, según lo evidencian los trabajos de Bautista (2007), Hernández (2016; 2019) y Pacheco (2018), realizados desde la antropología y la historia.[4] El aporte de este trabajo radica en los nuevos datos que ofrece, el énfasis que otorga a la interacción entre los feligreses y el aparato eclesiástico en el marco de la fiesta contemporánea de la Santa Cruz, y el análisis que de ésta se realiza, desde una perspectiva que trata de conjuntar la antropología y la historia.

Es oportuno destacar que, actualmente, disponemos de diversos estudios sobre el fenómeno religioso contemporáneo en torno a la Santa Cruz, realizados en otras latitudes del centro de México, principalmente en comunidades indígenas y campesinas del país, propuestos bajo distintos enfoques disciplinarios.[5] La mayoría de estos trabajos enfatizan comúnmente en dos

[4] Desde una perspectiva antropológica, Bautista (2007) analiza el uso contemporáneo de los símbolos religiosos sincréticos entre los católicos de Tecomatlán; bajo ese mismo enfoque, Pacheco (2018) examina un mito local, el mito de la víbora Tlan, a partir de la tradición oral y las prácticas festivas contemporáneas de esta localidad. Desde una perspectiva histórica, Hernández (2016) analiza la fiesta y la tradición oral en torno al culto del Señor de la Buena Muerte, la Santa Cruz y San Miguel Arcángel, tomando la religión popular como categoría analítica; años después, este autor (Hernández, 2019) presentó los resultados de su investigación respecto del culto al arcángel Miguel en Tecomatlán.

[5] Dentro de los estudios con un enfoque histórico y/o antropológico, etnohistórico o monográfico sobre el culto popular contemporáneo a la Santa Cruz, se encuentran, por ejemplo, el de Broda (2001), para algunas comunidades nahuas de Guerrero; Gámez (2011), para los popolocas de San Marcos Tlacoyalco, Puebla; Gómez (2012), para los nahuas de Acatlán, Guerrero; y Sánchez (2007), para los otomíes de la región Actopan-Ixmiquilpan, Hidalgo. Algunos otros trabajos que también han contribuido al conocimiento del culto popular contemporáneo a la Santa Cruz, en el marco de investigaciones temáticamente más amplias, son los de Glockner (2012); Hémond y Goloubinoff (1997); Juárez (2010); Maldonado (2005); Vásquez (2007), entre otros; para el valle de Toluca, región en la que persisten grupos indígenas matlatzincas, mazahuas y otomíes, se encuentran los trabajos de Albores (1997); Colín (2017); Enríquez (2015); González (1997); Maya (2016); Rodríguez-Shadow y Shadow (2002); Peña (2017); y Segura (2016). Escutia (2019) aborda el uso del símbolo de la Santa Cruz en los rituales de protección del espacio habitacional doméstico en San Mateo Atenco, Estado de México.

aspectos: por un lado, la relevancia que la fiesta de la Santa Cruz tiene como marcador temporal en el ciclo meteorológico y agrícola de las poblaciones campesinas y agrícolas del centro de México, y, por otro, la presencia de ciertos elementos culturales antiguos mesoamericanos en el culto popular contemporáneo, que han perdurado a través de procesos de sincretismo, configuración o reelaboración simbólica.

El trabajo que aquí se presenta pretende contribuir a la discusión sobre el tema, tomando como punto de partida lo observado en un pueblo de ascendencia indígena en constante cambio. Para efecto de lo anterior, y con miras a dar cuenta de la hipótesis planteada, se toman como punto de partida las coordenadas analíticas propuestas por Báez-Jorge (2011: 264), en el estudio de la religión popular indígena en México, cada una de las cuales se desarrolla en los distintos apartados que estructuran este capítulo.

## Dimensión histórica-espacial

Tecomatlán es un pueblo perteneciente al municipio de Tenancingo, al sur del Estado de México, cuyas tierras, tenidas bajo el régimen de propiedad comunal y ejidal, se extienden sobre el oriente de un pequeño valle y el conjunto de cerros que lo rodean, a una altitud que oscila entre los 2000 y los 2400 m s.n.m., aproximadamente.[6] Actualmente, el núcleo urbano de Tecomatlán se sitúa en las coordenadas 99° 31’ 45’’ de longitud oeste y 18° 58’ 43’’ de latitud norte.[7]

Según se advirtió en un estudio reciente (Hernández, 2022: 60 y ss), los registros documentales sobre el asentamiento actual de Tecomatlán pueden rastrearse hasta el siglo XVI; sin embargo, la literatura monográfica, la investigación arqueológica regional y la propia tradición oral de los pobladores contemporáneos advierten sobre una ocupación anterior o “pueblo viejo”, en tierras hoy conocidas como El Pedregal, lugar en donde se ha registrado el hallazgo de vestigios de vasijas de tipo matlatzinca, “ídolos” y tepalcates de las “antiguas”.

[6] Datos obtenidos a través de la plataforma Espacio y datos de México-INEGI.
[7] Datos obtenidos de la aplicación de Google Earth Pro, tomando como punto de referencia la iglesia parroquial de San Miguel Arcángel.

El análisis de las fuentes de información disponibles permite plantear que el pasado de Tecomatlán hunde sus raíces en el México antiguo, por lo menos hasta el periodo Posclásico Tardío (1200-1521 a.n.e.), con la ocupación de grupos matlatzincas en el valle del mismo nombre. Tras la conquista del Matlatzinco por parte del *huey tlatoani* mexica Axayácatl, en el último cuarto del siglo XV, Tecomatlán pasó a depender del *altepetl* o señorío de Malinalco, quizás, bajo la forma de un *tlaxilacalli*.[8] En el marco de aquella estructura sociopolítica, los habitantes de Tecomatlán se vieron subordinados a un linaje impuesto desde la cuenca de México, seguramente de filiación nahua, e incluso después del sometimiento militar hispano de la zona, concretado tras dos expediciones punitivas ordenadas por el conquistador Hernán Cortés, a finales de 1521 (Hernández, 2022: 60-79, 103-104).

En el nuevo orden colonial del siglo XVI, Tecomatlán pasó a formar parte de la jurisdicción del "pueblo de indios" de Malinalco, bajo la categoría de "estancia" o "pueblo sujeto", dependiente de la cabecera del mismo nombre (Hernández, 2022: 87-89). La dependencia de Tecomatlán a Malinalco perduró hasta el siglo XVIII (Gerhard, 1986: 176), y continuó en la centuria siguiente, aunque ahora bajo el territorio de la entonces denominada municipalidad de Malinalco.[9]

Los indios de Tecomatlán del siglo XVI recibieron la imposición de nuevas cargas tributarias, creadas para el sostenimiento económico de los conquistadores, además de que debieron reconocer el señorío y mando de un cacique indígena, a través de la entrega de una renta pecuniaria y la prestación de servicio personal (Hernández, 2022: 79-89, 95-101, 104).

Posterior al sometimiento militar, la evangelización y adoctrinamiento cristiano de la población nativa de Tecomatlán en el siglo XVI, así como de otros pueblos de la jurisdicción de Malinalco, corrieron a cargo del clero regular de la Iglesia católica, principalmente de los frailes agustinos de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús.[10] El punto de arranque de la labor

[8] Aunque se desconocen los pormenores de la dependencia de los matlatzincas de Tecomatlán al altepetl de Malinalco, es posible que ésta haya supuesto la entrega de tributo y servicio personal al *tlatoani,* e incluso a sus deudos más cercanos.

[9] Véase Salinas (2006: 114-115). Aunque se desconocen los motivos y pormenores del proceso, en algún momento del siglo XIX, Tecomatlán se segregó de la municipalidad de Malinalco para pasar a formar parte de la jurisdicción política-territorial de Tenancingo.

[10] Se sabe que los primeros religiosos en administrar Malinalco fueron los franciscanos del convento de Cuer-

de los padres de la Orden de San Agustín fue la década de 1540, cuando construyeron un convento en la cabecera de Malinalco y establecieron una "doctrina", a la que Tecomatlán perteneció bajo la categoría de pueblo de "visita" (Hernández, 2022: 89-90).[11]

En Tecomatlán, así como en toda la doctrina de Malinalco, uno de los primeros símbolos religiosos difundidos por los agustinos fue la cruz cristiana o la Santa Cruz. De acuerdo con la crónica del padre Grijalva (1985: 163), que comprende los años de 1533 a 1592, aquel símbolo fue, junto con el Santísimo Sacramento, uno de los instrumentos principales en la conversión de los indios de la provincia agustina de Nueva España. El uso de la cruz en la labor evangelizadora y catequética de los agustinos no fue fortuita, en razón del sentido soteriológico que este símbolo tiene dentro de la teología de San Agustín, referente ineludible en la labor doctrinal de aquellos frailes mendicantes.[12]

La difusión de la fiesta de la Santa Cruz de mayo también debió haber sido una prioridad en los esfuerzos evangelizadores y catequéticos de los agustinos. La divulgación de esta fiesta católica, para ese entonces permisible en Nueva España bajo el nombre de "La invención de la cruz" ("Constituciones", 2014: 22), pudo haber estado asociada a una estrategia tendiente a desarraigar antiguos rituales entre la población nativa, celebrados durante los meses de mayo en los cerros y otras elevaciones naturales deificadas, como el volcán Popocatépetl, la "Sierra Nevada" —volcán Iztaccíhuatl—, la "Sierra de Toluca" —volcán Xinantécatl—, entre otras.[13]

Lo que es un hecho, según lo observó García (2001: 95), es que, en Malinalco, los misioneros agustinos se enfrentaron a una población nativa con una tradición militar y religiosa muy antigua, por lo que la tarea de conversión y adoctrinamiento no fue nada fácil.[14] En el marco de este proceso de

navaca, en 1525; 18 años después, los agustinos aprovecharon el abandono del lugar por parte de los religiosos de la Orden de San Francisco para edificar un convento, desde el cual impartieron sus servicios a la población nativa. Véase García (2001: 95), González (2009: 131) y Sámano (2006: 111).

[11] Los pueblos bajo esa categoría, de acuerdo con Sámano (2006: 111), recibían la visita periódica del padre doctrinero para oficiar misas y celebrar los sacramentos de la Iglesia católica, religioso que en ocasiones se apoyaba de otros frailes del convento en la predicación, la confesión o la extremaunción de los neófitos.

[12] Méndez observa que: "[San] Agustín descubre la cruz como el madero que constituye el navío de salvación en las vicisitudes de la vida terrena" (2007: 20). Véase el artículo completo de este autor para consultar una disertación sobre el lugar de la cruz en el paradigma agustiniano de fe y razón.

[13] Véase la Confutación del Libro II de la obra de Sahagún (1981: 94).

[14] De acuerdo con lo que se puede leer en el expediente de un proceso judicial de 1643, en aquel entonces,

aculturación, las órdenes mendicantes procedieron a destruir las imágenes de las deidades de la población nativa, colocadas en los centros de mayor veneración; así fueron apareciendo las cruces de los misioneros en las cimas de los cerros y montañas, y en los atrios de los conventos, entre otros lugares (Romero, 1980: 223).

En Tecomatlán, la adopción de la cruz cristiana y su respectiva fiesta en mayo, debió haber tenido lugar desde las primeras décadas de la evangelización y adoctrinamiento de la población nativa. De acuerdo con lo que se propuso en un estudio precedente (Hernández, 2016: 47-51) —a partir del análisis de la oralidad y la ritualidad alrededor de unas de las cruces más antiguas en el pueblo—, aquella adopción no habría ocurrido de manera fortuita, sino que habría estado mediada por un proceso sincretismo y reelaboración simbólica de la cosmovisión antigua mesoamericana, así como de ciertos rituales en torno a los cerros y otras elevaciones naturales del relieve, dentro del catolicismo.[15]

Con todo, la apropiación de la Santa Cruz y de su fiesta en Tecomatlán no es un fenómeno que se restrinja al siglo XVI. De acuerdo con los testimonios de diversos informantes, a lo largo del siglo XX surgieron nuevos cultos y celebraciones alrededor de esta singular devoción, a raíz de la iniciativa de algún sacerdote, padres misioneros, pero, sobre todo, por la inventiva de fieles laicos, estos últimos motivados, principalmente, por el interés de contar con una celebración propia, familiar o gremial; por festejar alguna cruz reemplazada por daño o deterioro; o bien, por haber secundado los festejos que niñas y niños de la familia o del barrio realizaban a cierta cruz o cruces confeccionadas rudimentariamente.[16]

el gobernador y cacique de Malinalco, así como otros miembros de la nobleza nativa local, celebraban una fiesta que tenían "por uso y costumbre desde la gentilidad", en la que antes del anochecer prendían fuego al Cerro de Malinaltepec —lugar en donde había "unos ydolos de piedra y casseria arriva y unas pilas que alli era su pueblo antiguo" (sic)—, para después proceder a una cacería de conejos y venados, a través de los indios macehuales. Véase Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Criminal, vol. 140, exp. 1, *passim.* González (en prensa) ha asociado las actividades de esa fiesta con la cacería de animales que los mexicas celebraban mediante la quema del Cerro de Zacatepetl, en el décimo cuarto mes de su calendario, dedicado a Mixcoatl.

[15] Respecto de los rituales asociados al culto a la lluvia y la fertilidad en las prominencias que rodean al asentamiento actual de Tecomatlán, es preciso destacar la evidencia arqueológica que Barrientos y Michua (2018: 241-244), al igual que Miranda (2013: 79-80), identificaron en el paraje conocido como Los Molcajetes, en donde es posible observar pequeñas pozas labradas en las rocas del cauce de un río temporal. Esas pequeñas oquedades —que en la literatura arqueológica regional reciben el nombre de *xicallis*—, presentan una gran similitud con aquellas pozas identificadas en el sitio arqueológico de La Malinche, en Acatzingo de la Piedra, en el municipio de Tenancingo, las cuales han sido asociadas por Palma (2015: 32-34) y Valle (2013: 199-203) con áreas de producción de cultivos y rituales propiciatorios de carácter pluvial.

[16] Para conocer los antecedentes de algunos cultos populares en torno a la Santa Cruz en Tecomatlán, véase

Como se verá más adelante, para 2013 y 2015, el panorama de la devoción a la Santa Cruz en Tecomatlán supuso la presencia de más de 50 cruces, identificadas por los pobladores bajo distintos nombres, erigidas en las cimas de los cerros o en las casas y/o terrenos familiares al interior del asentamiento urbano del pueblo, celebradas en distintas fechas a lo largo del periodo que va desde finales de abril hasta el mes de junio.

## Panorama socioeconómico

En 2010, Tecomatlán registró una población total de 3180 habitantes (1555 hombres y 1625 mujeres), de los cuales 332 contaban con 60 años y más (Censo, 2010). A pesar de sus orígenes étnicos otomianos, la población contemporánea es mestiza y su forma de organización es comunitaria, siendo las "faenas" una de sus expresiones más conspicuas (Bautista, 2007: 57; Pacheco, 2018: 95, 163).

La familia en Tecomatlán es de tipo nuclear (padre, madre e hijos) y extensa (padre, madre, hijos y abuelos), en tanto que la residencia de la misma puede ser patrilocal o neolocal (Bautista, 2007: 70). Las relaciones y redes sociales se fomentan a través del compadrazgo, institución que tiene lugar en el marco de bautizos, graduaciones escolares, matrimonios o la defunción de una persona (Bautista, 2007: 71), e incluso en el contexto de las fiestas religiosas.

En 2010, la religión con más adeptos en Tecomatlán fue el cristianismo, bajo la corriente del catolicismo. En ese año, de los 3180 habitantes registrados en este pueblo, 3095 eran católicos (97.32 %), siete no católicos (0.22 %), cinco adeptos a otras religiones (0.15) y 15 sin religión (0.47) (Censo, 2010).

En 2010, del total de la población económicamente activa en Tecomatlán —1164 habitantes—, estaban ocupadas 1126 personas, lo que indica que una buena parte de los pobladores en edad de trabajar (96.7 %) contribuían, en alguna medida, en la producción de bienes y/o servicios para la economía (Censo, 2010).

Hernández (2016: 140-145).

Las principales actividades productivas de los habitantes son la elaboración de pan artesanal y la floricultura (Perfil, 2013: s.n.). La primera de éstas, de acuerdo con Vázquez (2017: 117), es una tradición que surgió en el siglo XVI y se fortaleció en la centuria siguiente con la siembra de trigo y caña de azúcar;[17] en tanto, la floricultura es una actividad económica más reciente, promovida gracias al impulso que a ésta dieron extranjeros japoneses y alemanes en la región, a partir de la década de los sesenta del siglo pasado (Castañeda, 2016: 274-275).

De acuerdo con una estimación hecha en 2005 (Bautista, 2007: 65), la elaboración de pan artesanal constituía más del 80 % de las actividades económicas de la localidad, en tanto que la floricultura sólo un 20 %. Por lo regular, la primera de éstas se lleva a cabo en el ámbito de la familia nuclear, aunque se suele emplear a miembros de otras familias en la confección de este producto artesanal (Pacheco, 2018: 158). Generalmente, los panaderos salen hacia otros pueblos para vender su producto, siendo los principales puntos de venta: Chalma, Santiago Tianguistenco, Morelos, Distrito Federal, Xalatlaco, Tenancingo, Calimaya, Villa Guerrero, Metepec, Toluca, Almoloya del Río y Malinalco (Bautista, 2007: 67).

La floricultura en Tecomatlán se realiza principalmente en invernaderos, en los que la producción —especialmente de rosa y gladiola— tiene lugar a lo largo del año; los principales puntos de venta y distribución de flor son la Central de Abastos de la Ciudad de México y el Mercado de la Flor en Tenancingo (Bautista, 2007: 65-66). Los floricultores suelen emplear a varias personas como jornaleros (Pacheco, 2018: 99), sobre todo de la localidad vecina de San Simonito Atlacomulco.

Entre los pobladores de Tecomatlán también se practica la agricultura de maíz para autoconsumo (Gallardo, 2018: 84), aunque en menor medida. De acuerdo con Bautista (2007: 65), el ciclo agrícola en Tecomatlán comienza en mayo, cuando se prepara la tierra, para después dar paso a la siembra, en junio; a partir del brote de la planta y hasta que el maíz ya tiene espiga, se

[17] Uno de los registros más tempranos de la producción de trigo por parte de los habitantes de Tecomatlán procede del año 1635, cuando lo sembraban y cosechaban por orden de su cacique y gobernador don Nicolás de San Miguel. Véase AGN, Criminal, vol. 140, exp. 1, fs. 33v-34r. Si bien el cultivo de este cereal ya no se practica en Tecomatlán, aún pueden observarse las huellas de esa actividad en el paisaje de la localidad a través de unas eras trilla, las cuales persisten como testigos mudos de una práctica agrícola introducida desde la época novohispana.

abona la tierra mes con mes, comúnmente de junio a agosto; en este último se escarda la tierra, para luego dar lugar a la cosecha, entre octubre y principios de diciembre.

Según se reportó a inicios de esta centuria (Bautista, 2007: 65), el abandono del cultivo de maíz lo provocaron los altos costos de producción y los bajos costos en el mercado. Ante esta situación, sobre todo, a partir de la década de los ochenta, varias familias del pueblo se involucraron en la elaboración de pan con miras a obtener un ingreso económico complementario; algunas, incluso, transitaron por completo del campo al amasijo, haciendo de la elaboración y venta de cocoles y otras variedades de pan artesanal, el sustento económico familiar.

Las actividades económicas de los habitantes de Tecomatlán también se desarrollan en el sector del comercio y servicios. Por lo anterior, es oportuno resaltar la presencia de taxistas, camioneros, comerciantes, albañiles y servidores públicos, quienes se organizan en gremios para dedicar una misa durante la novena realizada en honor a san Miguel arcángel, santo patrono de Tecomatlán, en el marco de las actividades previas a su fiesta de septiembre.[18]

El hecho de esbozar los aspectos socioeconómicos de los habitantes de Tecomatlán no es casual, pues sirven como elementos de interpretación a la hora de analizar la apropiación que los feligreses de este pueblo han hecho de la Santa Cruz, en el marco de la fiesta contemporánea. En lo subsecuente, se examinará brevemente la relación que la fiesta mantiene con la esfera política y religiosa (eclesiástica), concretamente en el aspecto de la organización ceremonial.

## Relaciones con el campo político y religioso

Para el cumplimiento de algunas de sus funciones, el Ayuntamiento Municipal de Tenancingo se apoya en autoridades auxiliares en cada localidad del municipio. En Tecomatlán, dichas autoridades corresponden a los delegados municipales, personas del pueblo —hombres o mujeres—, elegidas en asamblea popular mediante el voto de la mayoría, previa convocatoria del

[18] Véase Hernández (2016: 105).

Ayuntamiento, quienes ejercen funciones administrativas y de representatividad en la localidad durante un año, sin remuneración alguna.[19]

Además de gestionar los asuntos locales, coordinar con el Ayuntamiento la prestación de servicios públicos en la localidad y atender administrativamente las demandas de los vecinos, los delegados de Tecomatlán también cumplen con la tarea de organizar las fiestas patronales, gestionando, de manera directa o a través de "encargados," todo lo necesario para cumplir con las "comisiones" de las mismas.[20]

Es oportuno destacar, en línea con lo observado por Pacheco (2018: 95), que en Tecomatlán no hay presencia de "cargos" tradicionales que se desempeñen como enlace entre el clero, las autoridades civiles y la población en general, tal como sucede en otros pueblos a través de los "mayordomos", "capitanes" o "fiscales", por mencionar algunos nombres. Por lo anterior, no es casual observar a las propias autoridades civiles del pueblo encabezando la organización de las fiestas dedicadas a San Miguel Arcángel y el Señor de la Buena Muerte.

No obstante, esa tarea que los delegados desempeñan en relación con las fiestas patronales de Tecomatlán, surgida de los usos y costumbres del pueblo, no se observa en las fiestas que se analizan en este trabajo. Como se verá más adelante, dichas autoridades civiles no tienen injerencia en la organización de las fiestas dedicadas a la Santa Cruz, por lo que el aspecto organizacional de las mismas adquiere un carácter autónomo, en relación con el campo político local.

Por lo que toca al ámbito eclesiástico, los católicos de San Miguel Tecomatlán forman parte de la parroquia del mismo nombre, la cual pertenece al Decanato de José de María de Yermo y Parres, en la Diócesis de Tenancingo. Al ser parte de esa jurisdicción, el párroco es la autoridad religiosa católica

[19] Véase Bando (2010: 38-39), arts. 121-128; Bautista (2007: 68-69); Hernández (2016: 62, nota a pie 3) y Pacheco (2018: 94-95). Según observa el citado autor, para el cumplimiento de sus funciones, los delegados se apoyan de una secretaría, una subsecretaría y un tesorero, además de otras personas del pueblo, quienes les auxilian en tareas secundarias o complementarias, a los que se les conoce como "comandantes", cuyo cargo, por igual, dura un año.

[20] Véase Hernández (2016: 62-64; 103-104). Las comisiones de las fiestas patronales son las siguientes: las bandas de viento, que amenizan con sones y otras piezas musicales los diferentes actos de la fiesta; los "castillos", con los que se ofrece un espectáculo de fuegos pirotécnicos por la noche; la "función", que comprende el adorno de los templos, el pago de las misas y las grupos musicales que acompañan estas celebraciones; la "portada" o el arco que engalana la entrada de los templos; la "salva" o cohetería; las funciones de jaripeo y el baile que tiene lugar después del tradicional "paseo".

inmediata al interior del pueblo y el responsable, en primera instancia, de la catequesis de sus feligreses, labor que realiza según lo establecido en la normativa canónica.[21]

Después del párroco están las asociaciones católicas de fieles en Tecomatlán. En la primera década de esta centuria, Bautista (2007: 73) reportó la presencia de nueve "asociaciones religiosas" en el pueblo, la mayoría de las cuales están motivadas por la devoción al arcángel Miguel, santo patrón del pueblo, o alguna advocación cristológica o mariana en particular.[22] En mayor o menor medida, el párroco, así como otros ministros de la diócesis de Tenancingo, promueven el culto público en la localidad a través de estas asociaciones de fieles, lo que las convierte en un medio más para la catequesis de la feligresía.[23]

Sin embargo, por lo que toca al culto de la Santa Cruz, en Tecomatlán no hay presencia de alguna asociación de fieles de esa naturaleza, conformada alrededor de esta particular devoción. De la misma manera, se observa que en la organización ceremonial de la fiesta de la Santa Cruz no tienen injerencia las asociaciones de fieles anteriormente aludidas, ni tampoco el propio párroco de Tecomatlán. Por lo tanto, la desvinculación con el campo eclesiástico imprime a la organización ceremonial de la fiesta de la Santa Cruz un rasgo eminentemente laico, aspecto que se suma al carácter autónomo que le otorga el hecho de no tener relación alguna con el campo político local.

Ciertamente, la organización ceremonial de las fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán gira en torno al desempeño de tres figuras bien identificadas: el padrino, el mayordomo y los encargados, quienes cuentan con responsabilidades bien definidas consuetudinariamente (véase esquema 1).

[21] El párroco, según lo establece el Código (2024), cumple "las funciones de enseñar, santificar y regir, con la cooperación de otros presbíteros o diáconos, y con la ayuda de fieles laicos, conforme a la norma del derecho". Cabe recordar que, dentro de la normativa canónica que sirve de base para la función de una parroquia destacan, además del Código de Derecho Canónico, las Normas complementarias de la Conferencia del Episcopado Mexicano al Código de Derecho Canónico, las Normas dadas por el Obispo diocesano o por el Sínodo diocesano, por mencionar algunas. Véase López (2003: 9).

[22] Las asociaciones de fieles reportadas por la citada autora fueron la del Santísimo Sacramento, la Legión de San Miguel, la del Sagrado Corazón, las Socias de la virgen del Consuelo, las Socias de la virgen de Guadalupe, la de la virgen del Perpetuo Socorro, la Adoración Nocturna, la Pía Unión de Peregrinos, así como un grupo que reúne a las catequistas del pueblo. De todo el conjunto, la más representativa en aquel entonces fue la Legión de San Miguel, pues contaba con 140 miembros, en tanto que las demás solo tenían de 10 a 15 adeptos.

[23] Véase, por ejemplo, el caso de la Legión de San Miguel en Hernández (2016: 113, nota a pie 58) y Pacheco (2018: 140).

Esquema 1. Figuras y responsabilidades dentro organización ceremonial en las fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán.


ORGANIZACIÓN CEREMONIAL
Fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán
Encargados(as)
De la "sabanita": Reemplazar la sábana con que se atavía cada cruz.
Del adorno: Sustituir los flores artificiales y otros elementos con los que se adornan las cruces.
De la misa: Costear la misa dedicada a la cruz o cruces.
De la banda de viento: Contratar la banda de viento que amenize las celebraciones, además atender a los músicos en cuanto a su alimentación y hospedaje durante su estancia en el pueblo.
Mayordomo(a)
Ir a "bajar" la cruz o cruces.
Ofrecer el "novenario".
Ofrecer la comida.
Ir a "parar" la cruz o cruces.
Padrino/Madrina
Ir a la "bajar" de la cruz o cruces con el mayordomo.
Asistir al "novenario" ofrecido por el mayordomo.
Realizar la "velada".
Acudir a "parar" la cruz o cruces.

Fuente: Elaboración propia a partir de Hernández (2016: 80-81).

## Observaciones

1. El compromiso como padrino, mayordomo, o bien, encargado de la banda de viento, puede ser ejercido por varias personas; en estos casos, los gastos se reparten para sacarlo adelante. Por lo regular, las personas encargadas de la "sabanita", el adorno y la misa —quienes también suelen recibir la denominación de "padrinos" o "madrinas", cumplen con su compromiso individualmente.

2. A pesar de que las figuras responsables de la organización ceremonial de las fiestas de la Santa Cruz se renuevan año con año, hay posibilidad de reelección; es decir, una misma persona puede volver a ejercer como padrino, mayordomo o encargado para la siguiente fiesta, siempre y cuando otra persona no se haya propuesto para ejercer el compromiso con anticipación.[24] Las personas encargadas de la "sabanita", el adorno y la misa suelen mantenerse en el compromiso por varios años.

[24] Al respecto, conviene destacar el caso del padrino de la Cruz de la Peña Blanca del 2014, quien tuvo que esperar ocho años después de haberse propuesto como tal para cumplir con el compromiso, debido a que las fiestas de los siguientes años ya habían sido cubiertas por otras personas.

3. El padrino, mayordomo y el/los encargado(s) de la banda de viento suelen recibir el apoyo pecuniario de otras personas para sacar adelante su compromiso.

Para cumplimiento de lo anterior, año con año, de entre los feligreses surgen personas quienes se proponen a sí mismas para adquirir alguno de esos tres compromisos, de manera voluntaria, sin remuneración alguna y sin que medie la designación o autorización de la autoridad civil o eclesiástica del pueblo. Más allá de contar con la suficiente solvencia económica para costear lo necesario en el momento indicado, no se observa alguna otra condición para que los feligreses puedan desempeñarse como padrinos, mayordomos o encargados en alguna de las fiestas de la Santa Cruz; pueden proponerse mujeres y varones de cualquier edad, independientemente de la condición civil o el hecho de que sean o no originarios del pueblo o que residan o no en éste.[25]

Antes de dar paso a los aspectos devocionales y los motivos de la fe, observados en las fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán, es importante destacar una particularidad. Si bien la organización ceremonial de estas fiestas comparte algunos elementos propios del sistema de cargos, ésta carece de las características específicas que posee un "cargo", a saber: un sistema de escalafón y la consolidación de un grupo de principales, según lo ha enfatizado Topete (2005: 113). En razón de lo anterior, se ha evitado toda equiparación en ese sentido a lo largo de este capítulo.

## Aspectos devocionales y motivos de la fe

En Tecomatlán, las fiestas de la Santa Cruz no se limitan únicamente al tres de mayo, día autorizado por la Santa Sede para la celebración de la Santa Cruz en México.[26] Entre 2013 y 2015, los feligreses de Tecomatlán celebraron más de 20 fiestas anuales, entre finales de abril y junio, en honor de más

[25] Véase Hernández (2016: 79-80). En este punto conviene destacar que en el 2014 los padrinos de la Cruz Misionera fueron 3 niños de dos, cuatro y seis años, en tanto que el mayordomo, un niño de año y medio de edad; aunque es obvio que en estos casos el compromiso lo adquieren los padres de estos infantes, es un hecho que el involucramiento de los niños en las fiestas repercute en la integración de las nuevas generaciones con el resto de los habitantes.

[26] Véase Misal Mayo 2024 (2024: 11).

de 50 cruces, identificadas entre los pobladores a través de distintos nombres (véase cuadro 1).

Cuadro 1. Cruces y fechas de celebración en Tecomatlán, años 2013-2015.

| Nombre de la cruz o las cruces | Fecha de fiesta | No. de cruces |
|---|---|---|
| Cruces del Día del Niño | 30 de abril | 4 |
| Cruces de los Panaderos | 1° de mayo | 3 |
| Cruces de las Lajas | 3 de mayo | 3 |
| Cruces del 3 de mayo (casa de Guadalupe Ramírez Reyes, alias "Chapulín") | 3 de mayo | 2 |
| Cruz del 3 de mayo (casa de de Humberto Ramírez Cruz, alias "Pantera") | 3 de mayo | 1 |
| Cruces de los Albañiles o de la Lomita | 3 de mayo o el sábado posterior a este día | 3 |
| Cruces de "Nito" | 4 de mayo | 4 |
| Cruces de los Aguacates o de los Pacheco | 3, 4 o 5 de mayo | 3 |
| Cruz del Corral | 5 o 7 de mayo | 1 |
| Cruz de la Peña Blanca o del 10 de mayo (Día de las Madres) | 10 de mayo | 1 |
| Cruces de la Lomita | Comúnmente, el tercer domingo de mayo | 3 |
| Cruz de los Millán | Festejada junto con las cruces de la Lomita | 1 |
| Cruces de los Nápoles | Viernes y sábado de la última semana de mayo | 4 |
| Cruces del Cerrito | Variable (mes de mayo) | 3 |
| Cruz de la Conchita o de Tlachichilpa | Variable (fines de mayo/inicios de junio) | 1 |
| Cruces del Rincón | Primer sábado de junio | 3 |
| Cruz del Agüita | Primer sábado de junio (festejada junto con las Cruces del Rincón) | 1 |
| Cruz de la Piedra Moza | Primer sábado de junio (festejada junto con las Cruces del Rincón) | 1 |
| Cruces del Bordo | 14 de junio | 3 |
| Cruces de los "Cantarranas" | Día del Padre (tercer domingo de junio) | 3 |
| Cruz del Cerrito o Cruz del Día del Papá | Día del Padre | 1 |
| Cruz de los Peñas | Día del Padre | 1 |

| | | |
|---|---|---|
| Cruz del Día del Papá (casa de Julia Escobar Pacheco) | Día del Padre | 1 |
| Cruces de los Tevernales | Jueves de *Corpus Christi* | 3 |
| Cruz Misionera | Variable (algún fin de semana de vacaciones de verano) | 1 |
| Cruz Atolera o de la Misión | Sin festejar (anteriormente el 3 de mayo) | 1 |
| Cruz del Tanque | Desconocida | 1 |

Fuente: Hernández (2016: 139-145).

Si bien el análisis de cada una de esas fiestas rebasa los límites de este trabajo, es indispensable dar cuenta de los actos más recurrentes previo y durante el desarrollo de las mismas, a saber: la "bajada", el "novenario", la "velada", la misa, la comida y la "parada". Lo anterior se realiza con la intención de conocer los aspectos devocionales y los motivos de la fé que tienen lugar en el marco de las fiestas de la Santa Cruz, a través de los cuales se manifiesta la orientación intramundana que los feligreses otorgan a esta reliquia popular.

## La "bajada"

Expresión que alude al acto de retirar las cruces de su "peanita" o base de concreto en que han permanecido erigidas a lo largo del año, con miras a llevarlas a casa del mayordomo o al lugar en donde se ofrecerá el "novenario". En algunos casos, aquel acto supone ascender por el cerro, hasta el paraje de la cruz o cruces a festejar, para descender con éstas al asentamiento del pueblo. El momento en que el ascenso tiene lugar puede variar: por la tarde (*e.g.* Cruces de los Albañiles), antes del amanecer (*e.g.* Cruces de los Tevernales o Cruz de la Peña Blanca), o la noche del día anterior al ascenso, para permanecer toda la madrugada en el paraje de las cruces y descender con éstas antes del amanecer *(e.g.* Cruces de las Lajas).

## El "novenario"

Espacio de oración que tiene lugar nueve días antes del día de la fiesta de la cruz o cruces a celebrar. Aquel acto devocional, que en el catolicismo oficial recibiría

el nombre de "novena", es dirigido por una rezandera o algún otro fiel laico que tenga nociones del rezo del rosario. Generalmente, éste tiene lugar por la noche, en medio de una asistencia variable de personas —de 10 a 50 asistentes—, a las que el mayordomo ofrece algo de comer al término de cada rosario.

Los rosarios ofrecen a los asistentes la oportunidad de encomendar sus peticiones e inquietudes a la Santa Cruz. Por ejemplo, en el último rosario de la Cruz Misionera del 2014, entre las personas presentes se pidió por la salud de los iniciadores de esta fiesta —un matrimonio de personas adultas mayores—, y sus familiares; por los hijos, para que sigan un "buen camino"; por la tradición de la fiesta a la Santa Cruz, para que no termine, entre otras cosas.

Por lo común, en el último día del novenario, antes del rezo del rosario, los travesaños de las cruces son repintados en colores verde y blanco, como es la "costumbre"; en algunos casos, se retocan las siglas "INRI" inscritas en el letrero que remata cada cruz, así como las fechas y/o siglas de los iniciadores de la cruz o de los mayordomos que por algún percance o deterioro la sustituyeron por otra, en el marco de alguna fiesta; también se retocan los símbolos de la Pasión de Cristo o *arma christi*, distribuidos en la parte frontal del travesaño mayor. Posterior a ello, el frente de las cruces es cubierto con espárrago, una planta silvestre que la gente recolecta en el monte, sobre la cual se colocan flores artificiales de diversas formas y tamaños. Para finalizar, a cada cruz se le coloca su respectiva "sabanita", diseñada o bordada al gusto de la persona encargada de la misma.[27]

## La "velada"

Expresión que hace referencia al momento en que el padrino acude por las cruces a casa del mayordomo, o al lugar en donde fue ofrecido el "novenario", para llevarlas en procesión hasta su hogar, en compañía de varias personas, en medio de la quema de cohetes y la música de una banda de viento, con el propósito de conservarlas en su casa por el resto de la noche hasta la tarde del día siguiente, en un altar dispuesto para la ocasión.[28]

[27] Los niños, niñas y mujeres jóvenes y adultas tienen una participación más activa en el adorno y atavío de las cruces, más que los hombres.

[28] Los padrinos y mayordomos encabezan la procesión, diferenciándose de la multitud al portar una cera encendida. Aquella distinción también tiene lugar en otros recorridos que se hacen por las calles del pueblo, en el marco de las fiestas de la Santa Cruz.

En el marco de este acto devocional, después de que las cruces son dispuestas en su altar, el padrino suele ofrecer tamales y atole de distintos sabores a la multitud que lo acompañan, convite que tiene un gran poder de convocatoria entre la gente.[29] Además del gasto económico que supone lo anterior, el cual puede variar de cruz en cruces, sobresalen los lazos de apoyo mutuo y reciprocidad que tienen lugar durante la preparación de los alimentos, así como la sociabilidad y las prácticas mágicas ejecutadas durante el proceso, como el colocar dos cuchillos en cruz dentro de la olla de los tamales, para evitar que les "echen ojo" y se hagan "locos".[30]

El gasto económico y todo el trabajo que conlleva apadrinar una cruz o cruces puede estar motivado por el interés de recibir el favor de la cruz o cruces a festejar, según se puede advertir en los comentarios de dos informantes, panaderos de oficio, familiares de la persona quien se desempeñó como padrino de la Cruz de la Peña Blanca en 2014:

> … dices, este, a veces porque le pides al santo madero, pus, una promesa de alguna cosa que quieras, eres muy devoto a eso, este, y sí, bueno, sí hacen como milagros … dices "no, pues, yo voy a tener las crucecitas allá [en casa] para que la cruz nos de más", este, como más, cómo te diré, no tengo palabras para decir —es como una bendición para la casa [comenta el hijo del informante]— ¡ándale [una bendición] para la casa!…[31]

## La misa

Se trata de un acto litúrgico celebrado por el párroco de Tecomatlán en presencia del padrino, el mayordomo, los encargados y sus familiares, quienes previamente trasladan en procesión la cruz o cruces hasta el templo —comúnmente la iglesia de San Miguel arcángel—, en medio de la quema de cohetes y la música de la banda de viento. Generalmente, la celebración tie-

[29] Por ejemplo, el padrino de la Cruz de la Peña Blanca del 2014 se previno para recibir en la velada alrededor de mil personas, para lo cual preparó 20 ollas de atole de diversos sabores, de 30 y 40 litros de capacidad, así como 250 kilos de masa para tamal, aunado a que, por iniciativa propia, regaló jarros a todas las madres que lo acompañaron a la "velada"; todo lo anterior supuso un gasto aproximado de 50 mil pesos.

[30] Durante la preparación de los tamales, la expresión "echar ojo" se refiere al efecto que puede tener la simple mirada de una persona motivada por el antojo de probarlos, lo cual puede derivar en que se altere su proceso de cocción, generando que estos se hagan "locos", es decir, que no queden bien cocidos.

[31] Entrevista realizada a Rubén Tototzin Cruz y Armando Tototzin Anzaldo, el 12 de enero de 2015, en San Miguel Tecomatlán (citados en Hernández, 2016: 89).

ne lugar previo a la comida que ofrecen los mayordomos el día de la fiesta, aunque también puede efectuarse con antelación a esa fecha, después de la "bajada" (*e.g.* Cruz de la Peña Blanca).

La misa es el único momento de la fiesta en que se hace presente la autoridad eclesiástica. La concurrencia a esta celebración, que contrasta con la notable asistencia de la gente a la "velada", es aprovechada por el párroco para predicar entre los feligreses una homilía, en la que no faltan las reflexiones en torno al simbolismo de la cruz en el dogma cristiano, ni tampoco los comentarios y exhortaciones sobre ciertos aspectos de la devoción popular a la Santa Cruz en el pueblo, respecto de las cuales se ahondará en el siguiente apartado. Al finalizar la celebración, el párroco bendice la cruz o las cruces que han sido llevadas al templo a "oír misa".

## La comida

Convite al que están invitados el padrino, los encargados de la fiesta y sus familiares, así como la gente que apoyó al mayordomo o al padrino con dinero o algo en especie para sacar adelante su compromiso. Con anticipación a la celebración de dicho acto, el mayordomo se dirige a casa del padrino por la cruz o cruces a festejar, para retornar en procesión con éstas hasta su hogar, o al lugar elegido para la convivencia, en medio la quema de pirotecnia y la música de la banda de viento, en donde se les recibe en un altar provisional dispuesto para la ocasión.

Los alimentos ofrecidos en la comida se dejan a la elección del mayordomo, aunque es común que se ofrezca mole rojo con carne de pollo, "carnitas" (carne de cerdo frita) o barbacoa de borrego, arroz, frijoles y tamales, sin faltar el refresco, las aguas frescas, la cerveza y el tequila. Los alimentos suelen ser comprados o preparados por las mujeres de la familia del mayordomo. Aunque la concurrencia al convite puede variar en cada caso, el mayordomo debe preverse de la comida y bebidas suficientes para atender a sus invitados, así como a las demás personas que deseen acompañarlo en el acto.[32]

[32] De acuerdo con los comentarios del mayordomo de la Cruz de la Peña Blanca del 2014, esta persona se previno para recibir en la comida una cantidad aproximada de 350 personas, lo cual, aunado a los gastos del "novenario", le representó una inversión de 30 mil pesos, aproximadamente. Por su parte, una persona quien fuera mayordomo de las Cruces de la Lomita, se previno para recibir una cantidad de 80 a 100 personas en el convite, para lo cual destinó una suma de 8 mil pesos, tentativamente, incluidos los gastos del "novenario".

Según se puede advertir en los comentarios de quien fuera mayordomo de la Cruz de la Peña Blanca en 2014, panadero de oficio, el gasto económico que supone el hecho de cumplir con el compromiso de una mayordomía redunda en la satisfacción de continuar con un legado colectivo: "son cosas que, pus, uno de chavo, pus, se interesa uno en seguir … las tradiciones de aquí del pueblo … se siente uno bien, pus, [que] pueda uno … participar en esas fiestas, pues, en esas tradiciones del pueblo".[33]

## La "parada"

Expresión que alude al acto de erigir una cruz o cruces en su "peanita", en donde permanecerán hasta la fiesta del siguiente año. En algunos casos, la ejecución de este acto supone el ascenso por el cerro con las cruces a cuestas, a través de veredas o caminos de terracería. Los varones son quienes prácticamente llevan a cabo esta actividad, misma en la que se involucran niños, jóvenes y adultos, debido a que las diferencias en peso y tamaño de las cruces así lo permiten.

Un caso representativo de este último punto es el de la Cruz de la Peña Blanca, que en su fiesta del 2014 requirió la colaboración de 20 a 25 personas durante el ascenso por el monte. Cabe mencionar que los travesaños vertical y horizontal de esta cruz, hechos de madera de cedro y con un ancho de 20 por 20 centímetros, miden siete metros y medio y dos metros y medio de largo, respectivamente.[34]

Ciertamente, el ascenso con las cruces a cuestas demanda la colaboración y un gran esfuerzo físico por parte de los participantes. El agotamiento que genera esta actividad se evidencia en el sudor y la agitación de los varones, quienes comúnmente se relevan para cargar las cruces a lo largo del trayecto, aunque hay quienes deciden no hacerlo y cargan la cruz en hombros desde la casa del mayordomo hasta el paraje en donde éstas son erigidas (véase imagen 1).

[33] Entrevista realizada a Israel Hidalgo Cruz, el 13 de enero de 2015, en San Miguel Tecomatlán.
[34] De acuerdo con Bautista (2007: 82) el peso de la Cruz de la Peña Blanca es de 400 kilogramos.

Imagen 1. Hombres cargando la Cruz de la Peña Blanca con rumbo a la "parada".



Fuente: Fotografía de Alberto Hernández Vásquez, 10 de mayo de 2015.

La acción de cargar una cruz durante el ascenso puede estar motivada por el pago de una manda o promesa hecha a las cruces —en beneficio de la recuperación de la salud de algún familiar, por ejemplo—, o bien, por el simple "gusto", como refieren algunos informantes. Es común escuchar entre los feligreses que entre más pecados tenga una persona, más pesada será la cruz para ésta al momento de cargarla. Como quiera que sea, es posible que el esfuerzo físico destinado al cargar una cruz tenga como trasfondo un ritual de fertilidad de largo aliento, actualmente inconsciente en el pensamiento de los pobladores, realizado con el propósito de ofrendar al cerro un sacrificio corporal, a través del derramamiento de sudor sobre la tierra.

Previo a la colocación de las cruces en su "peanita", los asistentes suelen dedicar tiempo para la convivencia y el ocio, a través de la plática sobre temas diversos, el consumo de alimentos, bebidas y golosinas, que diversas

personas expenden o regalan para la ocasión. Comúnmente, las niñas y los niños que asisten a la parada dedican un tiempo a la diversión, reventándose huevos rellenos de confeti o harina en la cabeza o rociándose entre sí latas de espuma en todo el cuerpo.

Después de aquel espacio de convivencia y ocio, se da paso a la junta en la que se definirá la organización de las próximas fiestas. Entre los presentes, alguien toma la palabra para dirigir la reunión, en la que algunas personas se proponen voluntariamente como futuros padrinos, mayordomos o encargados, mientras que otras ofrecen públicamente su apoyo pecuniario o en especie para los gastos de los primeros. Cada una de estas personas es registrada en una lista, no sin antes recibir la ovación de los presentes, e incluso, una "diana" por parte de la banda de viento.

Siempre está latente la posibilidad de que no haya quien renueve a los padrinos o mayordomos salientes. Cuando esto sucede, la gente supone que las mismas personas deben volver a desempeñarse como tales en la siguiente fiesta; no obstante, se han llegado a adoptar otras alternativas, como el que varias personas cooperen con los insumos de la comida que correspondería costear al mayordomo (*e.g.* Cruz Misionera), o proceder a reducir la fiesta en algunos aspectos (*e.g.* Cruces de los Pacheco o de los Aguacates).[35]

Posterior a la junta, se procede a erigir la cruz o las cruces en su "peanita" o base de concreto, acción que en ocasiones la precede el rezo de padres nuestros y avemarías. En la medida de lo posible, el acto se ejecuta en medio de la quema de cohetes y la entonación de las tradicionales "mañanitas" por parte de la banda de viento. En algunos casos, la fiesta suele rematar con el baile de las personas presentes al ritmo de los sones ejecutados por la banda (*e.g.* Cruces de los Albañiles), el lanzamiento de "bombas" de fuegos artificiales (*e.g.* Cruces de las Lajas) o la quema de un "castillo" pirotécnico (*e.g.* Cruces de los Nápoles) (véase imagen 2).

[35] Por lo que respecta a las Cruces de los Pacheco o de los Aguacates, en cierto año no hubo quien respondiera como padrino y mayordomo para la siguiente fiesta, por lo que se decidió reducir ésta a una misa oficiada por el sacerdote en el paraje en donde estas cruces se encuentran, así como a una comida ofrecida por los familiares del iniciador de estas cruces.

Imagen 2. "Parada" de una de las Cruces de las Lajas.



Fuente: Fotografía de Alberto Hernández Vásquez, 3 de mayo de 2015.

Al finalizar las actividades, comúnmente por la tarde-noche, la gente regresa a sus respectivos hogares, no sin antes aprovechar la ocasión para establecer un último contacto directo con la cruz o cruces, tocando e incluso besando su "sabanita" o alguno de sus travesaños, para después persignarse con la misma mano delante de éstas.

A grandes rasgos, lo esbozado hasta este punto corresponde al denominador común de las celebraciones que tienen lugar en las fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán. A continuación, se procederá a examinar la interacción de las creencias y prácticas de la religiosidad popular con el aparato eclesiástico, con la intención de identificar las modalidades concretas de esa relación en el marco de la fiesta contemporánea. Lo anterior supondrá el análisis del ejercicio del poder y las estrategias de dominio, resistencia y negociación por parte de los feligreses, evidenciadas en las interpretaciones y usos que otorgan a esa reliquia popular.

## Interacción entre la religiosidad popular y el aparato eclesiástico

Durante el ceremonial de las fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán, la misa es el único acto en que se hace presente el párroco. Ante la relativa concurrencia de los feligreses a esta celebración, el sacerdote, durante la homilía, habla sobre el significado de la cruz en la cristiandad, destacando la relación intrínseca de este símbolo con el misterio pascual de Cristo. De esta manera, la misa se convierte en una oportunidad que la autoridad eclesiástica aprovecha, para desplegar su labor catequética entre la feligresía.

Además de lo anterior, y también en el marco de la homilía, el párroco puede compartir sus consideraciones sobre el significado de adquirir el compromiso como padrino o mayordomo de la fiesta de la Santa Cruz, lo cual equipara a "un pago por el sacrificio de Cristo en la Cruz, la entrada de Cristo al hogar, una bendición y alegría para ellos" (Bautista, 2007: 81-82). Pero, sin duda, lo más significativo es que el sacerdote aproveche el sermón para emitir comentarios y exhortaciones sobre ciertos aspectos de la devoción a la Santa Cruz en el pueblo, que considera inadecuados desde su perspectiva como ministro de la Iglesia católica.

Respecto a este último punto, conviene destacar un hecho recurrente en el marco de las celebraciones litúrgicas. Entre 2013 y 2014, en los casos en que alguna fiesta se dedicaba a más de una cruz, el párroco constantemente instó a los feligreses a inscribir las siglas "INRI" —acrónimo de la frase latina *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*— en la tablilla de una sola cruz, y no pintarlas en las demás restantes, en razón de que la cruz de Jesucristo sólo fue una. Evidentemente, las palabras del ministro tenían como referente la imagen de las tres cruces del Calvario, que no solo evoca la crucifixión de Jesús, sino también la de los ladrones Dimas y Gestas, cuyas cruces no son objeto de adoración alguna dentro de la liturgia y doctrina católica (véase imagen 3).

Imagen 3. Cruces de los Panaderos. Nótense las siglas "INRI" inscritas en la tablilla de cada cruz.




Fotografía: Alberto Hernández Vásquez, 21 de junio de 2014.

Sin embargo, a pesar de que la exhortación del párroco cumplió el efecto esperado, las opiniones del ministro eclesiástico no siempre son compartidas por los feligreses. Al menos eso es lo que se puede observar en el siguiente comentario, manifestado por una informante en relación con las Cruces de las Lajas: "sí nos han querido quitar los padres esa religión, eso, que ya no hagamos tanto, que nomás una cruz, que el Señor fue de una cruz, pero pus tenemos la fe en ellas y pus yo digo que las tres son iguales, es como si fuera una …".[36] Así, a través de estas palabras se puede entrever una interpretación diferente de la que evoca la imagen de las tres cruces del Calvario, en la que cada cruz, a través de una suerte de desdoblamiento, participa de una misma identidad y naturaleza, sin distinción entre una y otra.

Por lo demás, el comentario anteriormente citado puede interpretarse como un ejemplo evidente de la tensión antitética que puede adquirir la relación entre la religión canónica y la religiosidad popular. En los esfuerzos de la autoridad eclesiástica por ejercer su hegemonía en las prácticas devotas

[36] Entrevista a Julia Cruz Solano, el 11 de abril de 2015, en San Miguel Tecomatlán (citada en Hernández, 2016: 81-82).

de los feligreses, no faltan las actitudes contrahegemónicas por parte de los creyentes, que anteponen una resistencia ante el control ideológico que intenta ejercer la institución eclesiástica, a través del párroco de Tecomatlán.

Ahora bien, en el marco de las fiestas de la Santa Cruz en Tecomatlán, otro elemento más a destacar dentro de la interacción de la religiosidad popular y el aparato eclesiástico, es la bendición de las cruces que realiza el párroco después de la celebración litúrgica. Tal como se advirtió en un estudio precedente (Hernández, 2018: 160), la aspersión de agua bendita se presenta como un acto de suma relevancia entre los católicos de Tecomatlán, mismo que también se ejecuta con las imágenes religiosas de los altares domésticos, e incluso con la pirotecnia que se quema como ofrenda a los santos en el contexto de las fiestas patronales.

Aparentemente, aquel acto otorga o renueva en las cruces una cualidad que trasciende su materialidad y las hace partícipes del ámbito de lo sagrado. En virtud de lo anterior, no es casual que los devotos manifiesten una inquietud constante por establecer un contacto directo con éstas, al cargarlas, tocarlas o besar su "sabanita" o alguno de sus travesaños, actos mediante los cuales parecen romper la distancia entre lo sagrado y lo profano.

Con tales atributos hierofánicos, tampoco resulta casual que la Cruz del Cerrito o del Día del Papá haya sido conservada después de haber sido reemplazada por otra, para ser colocada a orillas de la carretera Tecomatlán-Tenería, cerca de una curva pronunciada, con la intención de evitar más accidentes automovilísticos en el lugar. Sin duda, se trata de un uso particular de lo sagrado en una población en constante movimiento, cuyas actividades económicas obligan a sus habitantes a transitar constantemente del pueblo a sus lugares de trabajo y viceversa.

El acto de bendecir las cruces también suele tener un gran peso en el destino de éstas, después de que son reemplazadas por otras debido a algún daño o deterioro. Se sabe de casos en los que el padrino, mayordomo o algún otro fiel devoto reparó y conservó en su casa alguna cruz, para después organizar y celebrar su fiesta,[37] o bien, de casos de quienes conservaron los

[37] Este fue el caso de las Cruces del 3 de mayo de la casa de Guadalupe Ramírez Reyes; de la Cruz del 3 de mayo de la casa de Humberto Ramírez; de la Cruz del Cerrito o del Día del Papá, ubicada cerca del paraje "La

restos de una cruz para enterrarlos cerca de su hogar, tal como lo hicieron ciertos mayordomos de las Cruces del Cerrito, hace años, a petición del párroco de Tecomatlán.

Como se puede observar, los feligreses ponen especial cuidado en que las cruces sean llevadas al templo a "oír misa" y que éstas sean bendecidas por el sacerdote; sin embargo, es importante hacer notar, en sintonía con los planteamientos de Gómez (2009: 24), que el acto se enmarca en una práctica religiosa popular, en la que si bien no se rompe con la autoridad eclesiástica, son los propios fieles laicos quienes organizan el ritual popular, controlando la participación del clero en determinados momentos del ceremonial, para después retirarse y permitir el desenvolvimiento de la celebración de la fiesta.

Es momento de dar paso al último apartado de este capítulo, en el que se identificarán las representaciones colectivas que los católicos de Tecomatlán han configurado en torno a la Santa Cruz, las cuales sustentan las creencias y prácticas populares en torno a este símbolo.

## Identificación de las representaciones colectivas en torno a lo sagrado

Dentro de la liturgia y la doctrina católica, la cruz es un objeto digno de adoración, en razón de la persona a la que este símbolo evoca o representa. Desde esta perspectiva, claramente influenciada por la teología de Santo Tomás de Aquino, la adoración no se otorga al objeto en sí, sino, más bien, a Cristo:

> Por consiguiente, si hablamos de la misma cruz en que Cristo fue crucificado, ésta debe ser venerada por nosotros por ambos motivos: primero, porque nos representa la figura de Cristo extendido en ella; segundo, a causa de su contacto con los miembros de Cristo, y porque fue regada con su sangre. De donde, por ambos motivos, debe ser adorada con la misma adoración que Cristo, esto es, con adoración de latría. Y ésta es la razón de que nos dirijamos a la cruz y la imploremos como al mismo Crucificado.
>
> Pero, si hablamos de la imagen de la cruz de Cristo en cualquier otra

Piedra", en la carretera Tecomatlán-Tenería;y la Cruz de los Peñas.

> materia, por ejemplo, en piedra, madera, plata u oro, entonces veneramos la cruz sólo como imagen de Cristo; la veneramos con adoración de latría… (Aquino, 1994: 246-247)

La adoración de la cruz con adoración de *latría* alcanza su expresión más conspicua en la conmemoración del Viernes Santo, durante la Adoración de la Cruz. En la celebración de Semana Santa en Tecomatlán, en 2013, la ceremonia de la Adoración de la Cruz presenció una considerable concurrencia por parte de los feligreses, quienes abarrotaron el espacio disponible al interior de la iglesia de San Miguel Arcángel, ocupando, incluso, parte del atrio.[38]

Fuera del templo, sin embargo, las concepciones de la Santa Cruz entre los católicos de Tecomatlán pueden variar respecto de lo establecido por el dogma y la liturgia católica. Al menos eso es lo que se puede advertir en el siguiente comentario, en el que la informante deja entrever una concepción en la que la devoción a la cruz, en el marco de la fiesta que aquí se analiza, estaría sustentada no precisamente por lo que este símbolo evoca o representa, sino por la sacralidad proyectada al objeto en sí mismo:

> *… hay personas que no dejan de, pues, sacar su compromiso porque luego dicen "no nos vayan a castigar", porque sí son castigadorcitas, eh, y nos han cuidado mucho de una "cola de agua", de muchas cosas que han venido, ventarrones, como ellas están arriba en el monte, ellas nos cuidan mucho … cuando llueve o hace aire, o va a caer, pus, una "cola de agua", la desbaratan, sí, porque son muy milagrosas, tenemos mucha fe en ellas*.[39]

Según se puede observar en el comentario precedente, adquirir el compromiso como padrino, mayordomo o encargado en la fiesta de alguna cruz o cruces, genera una suerte de pacto sagrado. Evadir o incumplir las responsabilidades inherentes a cada uno, deja latente la posibilidad del castigo por parte de las cruces, concebidas como entidades ambivalentes, capaces de favorecer a sus devotos a través del milagro, pero también de castigarlos por incumplir a su debida veneración.

[38] Trabajo de campo durante Semana Santa en San Miguel Tecomatlán, Tenancingo, del 24 al 30 de marzo de 2013.

[39] Entrevista realizada a Julia Cruz Solano, el 11 de abril de 2015, en San Miguel Tecomatlán (citada en Hernández, 2016: 81-82).

Con todo, entre los católicos de Tecomatlán es bien sabido que la cruz representa el madero donde Jesús fue castigado, donde fue crucificado, donde murió; sin embargo, aunado a ello, la cruz también se concibe como un símbolo que da soporte a la tierra, que conjura al demonio en sus distintas manifestaciones, así como otros peligros de la vida terrenal.

Por principio de cuentas, conviene destacar aquello que la tradición oral de los pobladores de Tecomatlán refiere acerca de las Cruces de las Lajas, consideradas unas de las más antiguas en Tecomatlán, cuya narrativa popular deja entrever su potestad para dar soporte a la tierra. Lo que se cuenta es que los antepasados las colocaron para proteger el Cerro de las Cruces por temor a que éste se "reventara" e inundara el pueblo, pues se tiene la creencia que en el interior de esta prominencia natural corre un "brazo" o vena de agua de mar.[40]

El análisis de aquella narrativa popular desde la perspectiva de la cosmovisión mesoamericana, incita a pensar que la concepción en torno a las Cruces de las Lajas pudo ser el resultado de un proceso de sincretismo o reelaboración simbólica, iniciado a partir de la evangelización y adoctrinamiento de la población matlatzinca de Tecomatlán, en el que los atributos de antiguas deidades pluviales —númenes con potestad sobre los cerros y demás elevaciones naturales—, se proyectaron *mutatis mutandi* dentro de los atributos del símbolo de la Santa Cruz.

En relación con lo anterior, llama la atención la creencia sobre la existencia de una corriente de agua de mar al interior del Cerro de las Cruces, lo cual se asemeja a las antiguas concepciones mesoamericanas que se tenían sobre todas las prominencias naturales del relieve, las cuales fueron concebidas, según López (2009: 52-53), como réplicas del mítico Tlalocan, montaña hueca y repleta de agua en su interior.[41]

[40] Guadalupe Cruz Cruz (citado en Hernández, 2016: 49), panadero de oficio, mencionó, además, que el agua almacenada al interior del Cerro de las Cruces tenía salida al pueblo, pero una virgen colocó un chiquihuite para impedir la salida de la corriente.

[41] Al respecto, conviene citar lo registrado sobre este mítico lugar en el Códice Florentino: "La gente de aquí, de la Nueva España, los ancianos, decían, [que los ríos], que venían de allá, que venían de Tlallocan, ya que son propiedad de la diosa (teutl) llamada *Chalchihuitl* Icue, ya que salen de ella. Y decían que el cerro no era más que una "piel"; sólo la superficie estaba hecha de tierra, de piedra; pero es como una olla, como una casa llena de agua. Y si se le ocurriera a alguien destruir el cerro, se cubriría de agua el mundo. Por ello se dio el nombre de altépetl a los lugares en donde vivían los hombres. Decían de aquella montaña de agua: ese río de allí viene, brota desde el interior del cerro; Chalchihuitlicue lo deja escapar de sus manos" (citado en Contel, 2008: 167).

Además, de acuerdo con Broda (2009: 63), en el antiguo pensamiento de los mexicas se atribuía gran relevancia al agua almacenada al interior de los cerros; se suponía que ésta se conectaba por vetas subterráneas con el mar, símbolo de la fertilidad absoluta. En este sentido, la creencia en la presencia de una corriente de agua de mar al interior de los cerros no debe ser una cuestión fortuita, pues posiblemente sea una alusión simbólica de las concepciones antiguas sobre el interior de los cerros como espacios de fertilidad y abundancia plena.

El color verde de las cruces, incluso, puede interpretarse como el resultado de un proceso de reelaboración simbólica, en el que uno de los colores asociados a las deidades de los cerros se adaptó al símbolo cristiano. En este sentido, conviene destacar, en línea con Contel (2008: 165, 175) que a Tláloc, una de las deidades relacionadas con los cerros en la cosmovisión nahua, también se le llamaba "el señor verde" o el "Verde", posiblemente en razón de que en su advocación de cerro, esa deidad encarna el verdor de la hierba de los árboles que cubren su naturaleza terrosa.

Otra de las concepciones populares entre los católicos de Tecomatlán respecto de la colocación de cruces en los cerros, es la que enfatiza que esto tuvo la intención de alejar al demonio de esos lugares.[42] La potestad de la cruz para conjurar al demonio tiene una larga presencia en la teología cristiana; evidencia de ello es lo que San Juan Damasceno (citado en Ribadeneyra, 1688: 115), teólogo cristiano de finales del siglo VII y principios del siglo VIII, señaló al respecto: "*La Cruz* (dize) *es nuestro escudo, y nuestra arma y nuestro trofeo contra el demonio. La Cruz es la señal que tenemos para que el Ángel destruidor no nos toque, ni empezca*".

La concepción en torno a la presencia del demonio en los cerros, entidad de la que se cuentan no pocas historias y leyendas en el pueblo, puede ser, desde una perspectiva histórica, un eco de la satanización de la que fueron objeto las deidades pluviales mesoamericanas asociadas a los cerros, durante el proceso de evangelización, en el siglo XVI.[43] Como espacios rituales, los

[42] Ese es el caso de la Cruz de la Peña Blanca, la Cruz del Agüita y la Cruz de la Piedra Moza. Otras referencias sobre la narrativa popular sobre las cruces y la conjuración del demonio en Tecomatlán se encuentran en Bautista (2007: 81) y Pacheco (2018: 124-125).

[43] En relación con las apariciones del demonio en la Cruz de la Piedra Moza, Rubén Tototzin Cruz y Armando Tototzin Anzaldo, por ejemplo, mencionan lo siguiente: "allí ta' cabrón en la Piedra Moza y también pusieron una

cerros fueron lugares en que los primeros misioneros impusieron el símbolo de la cruz, con la intención de desterrar lo que desde su perspectiva cultural no eran más que demonios.

Al menos de eso dejó constancia Grijalva (1985: 79-80), al mencionar que los primeros misioneros agustinos, como fray Juan de Sevilla y fray Antonio de Roa, recorrieron las sierras como "espíritus", algunas veces subiendo a las cumbres y otras descendiendo a lo más oscuro de las cavernas, en busca de los "indios" que, desde su perspectiva, vivían en tinieblas a causa de la persuasión del demonio.

Reminiscencias de la resignificación de las deidades mesoamericanas, asociadas a los cerros, el agua y la fertilidad, parecen expresarse en uno de los relatos provenientes de la tradición oral de los habitantes de Tecomatlán. Se trata del mito de Tlan, una gran víbora que moró en la cima del Cerro de la Víbora, ubicado al poniente del valle de Tecomatlán, a la que los antepasados tenían que llevar niños para alimentarla. Una de las versiones acerca de la suerte de este mítico ofidio —asociado, por algunos, con el demonio—, asegura que el arcángel Miguel, ni más ni menos que el santo patrón de Tecomatlán, dio muerte a Tlan con un rayo, partiéndola en dos, dejando su cuerpo hecho piedra en la ladera del cerro donde moraba, y su cabeza, también petrificada, al pie del mismo, cerca de la actual carretera San Simonito Atlacomulco-Tecomatlán.[44]

Con todo, las concepciones populares de la Santa Cruz en la tradición oral no solo se limitan a interpretaciones históricamente configuradas, que aluden al pasado remoto del pueblo o a productos resultantes de procesos de reelaboración simbólica o sincretismo de antiguas cosmovisiones dentro del catolicismo, sino también a interpretaciones configuradas en el presente, a partir de inquietudes formuladas desde un ámbito más inmediato, terrenal y mundano. En este sentido, conviene resaltar lo que se cuenta acerca de la

crucecita y se calmó tantito pero ta' canijo … salía cualquier animal pero feo o bien pero cuando te llevaba te iba a aventar por ahí … a un zarzal, por ahí te llevaba y por allá los iban a encontrar unos muertos otros casi muertos" (citados en Hernández, 2016: 143).

[44] Véase Hernández (2016: 31-36) y Pacheco (2018: passim). Bautista (2007: 99-100) registró un mito asociado al Cerro de la Víbora, en el que se narra que cada 3 de mayo, en este lugar se produce un "encanto", que abre un portal a una cantina al interior del cerro, repleta de riquezas; algunas historias narran que quien entra a ese lugar a "echarse un trago", pierde la noción del tiempo y no sale sino hasta un año después, con pocas posibilidades de sobrevivir a esa experiencia fuera de lo normal.

Cruz del Cerrito o Cruz del Día del Papá, la cual fue erigida a orillas de la carretera Tenería-Tecomatlán, cerca de una curva peligrosa, con la intención de evitar más accidentes automovilísticos en el lugar.

Las concepciones populares anteriormente destacadas pueden interpretarse a partir de las reflexiones de Báez-Jorge (1998: 236-237), en relación con lo que él denominó "condición polisémica" de las imágenes sagradas, lo cual tiene que ver con la condición en que la imagen sagrada está sujeta a diversas interpretaciones, en las cuales se han introducido antiguos atributos hierofánicos, pero también se han configurado nuevos atributos sagrados en relación con lo mundano, lo que les permite tener un papel central en la configuración de la religiosidad popular.

## Consideraciones finales

> *La religión "popular" es pues aculturada y aculturante: ni es radicalmente distinta de la religión de los clérigos ni está totalmente moldeada por ella.* (Chartier, 1995: 8)

De acuerdo con lo que se puede leer en el Misal en la actualidad, antes de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II se celebraban dos fiestas en honor a la Santa Cruz: el 3 de mayo, en conmemoración al "Hallazgo de la Santa Cruz", y el 14 de septiembre, en dedicación a "La Exaltación de la Santa Cruz".[45] Con la reforma litúrgica de aquel concilio ecuménico celebrado entre 1962-1965, en la Iglesia universal quedó establecida únicamente la fecha del 14 de septiembre para celebrar la fiesta de la Santa Cruz, seguramente, con la intención de respetar la solemnidad del Tiempo Pascual, en el que se celebra la resurrección de Cristo.

No obstante, dado el arraigo que en México tiene la fiesta del 3 de mayo, principalmente en el sector de la construcción, el Episcopado Mexicano pidió autorización a la Santa Sede para continuar celebrando su fiesta en esa

[45] Con la fiesta del Hallazgo o Invención de la Santa Cruz se conmemoraba el hallazgo de la cruz de Jesús por Santa Elena, en el Gólgota o Monte Calvario, 200 años después de la resurrección de Cristo; por su parte, la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz rememoraba la restitución a Jerusalén, en el siglo VII, de un trozo de la cruz de Cristo, por parte del emperador romano Heraclio, después de que el rey persa Cosroas la hurtara de aquel lugar. Véase Vorágine (1982, I: 287 y ss; 1982, II: 585-587).

fecha, en lugar del 14 de septiembre.[46] De esta manera, la cultura popular en México, a través de la fiesta de la Santa Cruz, logró imponerse a las disposiciones litúrgicas, evidenciando así el carácter "aculturante" que puede tener la religión popular en el seno del alto clero.

Por lo que a Tecomatlán respecta, entre los años 2013 y 2015, se advierte que las fiestas de la Santa Cruz sobrepasaron con creces los tiempos establecidos por el calendario litúrgico católico, celebrando más de 50 cruces a lo largo de 20 fiestas anuales, desde fines de abril, con las Cruces del Día del Niño, hasta el mes de junio, con las Cruces del Día del Papá. Aquel panorama devocional es solo una muestra de la inventiva popular que los católicos de Tecomatlán han tenido en la apropiación de este símbolo, como también de su fiesta.

La génesis de la devoción a la Santa Cruz en Tecomatlán habría tenido lugar en el siglo XVI, a través de la empresa evangelizadora y doctrinal de los frailes agustinos del convento de Malinalco, quienes se valieron de este símbolo en su búsqueda por imponer el catolicismo entre la población matlatzinca y desarraigar su antigua tradición religiosa. Sin embargo, más que desterrar las creencias y prácticas de los antiguos pobladores, la difusión de la cruz cristiana parece haber dado pie a un proceso de sincretismo o reelaboración simbólica, en el que algunos elementos de la cosmovisión indígena se proyectaron en los atributos de aquel símbolo cristiano, y en el que la liturgia católica se adaptó a la ritualidad de los antiguos pobladores, estrechamente asociada a la agricultura.

No obstante, el trasfondo agrícola de la fiesta de la Santa Cruz se ha difuminado en la memoria colectiva de los pobladores contemporáneos de Tecomatlán. Un elemento de considerable influencia pudo haber sido la introducción de cultivos distintos al maíz desde épocas tempranas —como el trigo—, la producción de flor en invernaderos, en décadas más recientes, o bien, el desplazamiento de la agricultura por otras actividades económicas más redituables, como la elaboración de pan artesanal en hornos de piedra.

[46] Véase Misal (2024: 11).

Aunque el fenómeno religioso popular en torno a la Santa Cruz se desarrolla dentro del ámbito del catolicismo, no precisamente se apega al marco dogmático y litúrgico impuesto por la institución eclesiástica. Eso se evidencia en la autogestión ceremonial laica o en los usos e interpretaciones contrahegemónicas con las que los católicos anteponen cierta resistencia ante el control que intenta desplegar la autoridad eclesiástica, que en ocasiones llegan a derivar en una antítesis en la concepción que se tiene de lo sagrado.

Más allá de lo que establece el dogma y la liturgia cristiana, lo que influye en la apropiación que en el ámbito popular se hace de la Santa Cruz en la época contemporánea, es una cuestión práctica en el orden mundano, terrenal e inmediato de los feligreses, quienes hacen partícipe a esta reliquia sagrada en sus adversidades, preocupaciones, inquietudes, infortunios, deseos, esperanzas, alegrías y logros, tanto a nivel personal como grupal, lo cual puede derivar en interpretaciones y usos diversos de este símbolo sagrado.

En suma, el fenómeno religioso popular en torno a la Santa Cruz en Tecomatlán se presenta, a través de la fiesta contemporánea, como una vivencia religiosa histórica y socialmente estructurada, enmarcada dentro del catolicismo, pero no necesariamente apegada a sus prescripciones dogmáticas y litúrgicas, que alude a los usos e interpretaciones que la gente, desde el ámbito popular, otorga a las imágenes que les remiten a lo sagrado. Se trata, retomando una reflexión de Báez-Jorge (2011: 273), de "una religión *del* pueblo y *para* el pueblo".

## Referencias

Albores, Beatriz (1997), "Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México", en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.) *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio Mexiquense, A.C.

Aquino, Santo Tomas (1994), *Suma de Teología*, vol. V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix (2011), *Debates en torno a los sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Barrientos, Juan y Juan Michua (2018), *Aproximaciones a la Arqueología del sitio Coamila y sus alrededores en San Simón en Alto, Malinalco, Estado de México*, Tesis de licenciatura, Tenancingo, Centro Universitario Tenancingo/Universidad Autónoma del Estado de México.

Bautista, Meztli del Mar (2007), *Uso de símbolos sincréticos entre católicos de San Miguel Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México*, Tesis de licenciatura, Toluca, Facultad de Antropología Social/Universidad Autónoma del Estado de México.

Broda, Johanna (2001), "La etnografía fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Félix Báez-Jorge y Johanna Broda (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica.

Broda, Johanna (2009), "Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia", *Arqueología Mexicana*, núm. 96, vol. XVI, marzo-abril, pp. 58-63.

Castañeda, Mariana (2016), "Reconstrucción histórica del paisaje de Tenancingo", *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 23, núm. 67, septiembre-diciembre, pp. 263-281 documento pdf disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=529555490012> (consulta: 17/05/2018).

Chartier, Roger (1995) [1984, 1987], *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Colín, Jessica (2017), *El papel de los santos, las advocaciones marianas, la cruz y los ancestros en el ciclo agrícola de San Agustín Potejé, Almoloya de Juárez, Estado de México*, Tesis de licenciatura, Toluca, Facultad de Humanidades/Universidad Autónoma del Estado de México.

"Constituciones de el Arzobispado y Provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España Concilio Primero"

(2014) [2004], en María del Pilar Martínez (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 1-102, documento pdf disponible en: <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/1er2do_002.pdf> (consulta: 14/05/2022).

Contel, José (2008), "Tlalloc, el cerro, la olla y el chalchihuitl. Una interpretación de la lámina 25 del códice Borbónico", *Itinerarios* [En línea], vol. 8, pp. 153-183, documento pdf disponible en internet: <https://itinerarios.uw.edu.pl/resources/html/article/details?id=235611> (consulta: 23/08/2024).

Enríquez, Antonio de Jesús (2015), *El universo agrícola* jñatro. *Santos, rituales e imaginario entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca*, Tesis de licenciatura, Toluca, Facultad de Humanidades/Universidad Autónoma del Estado de México.

Escutia, Guadalupe (2019), Construir, proteger y habitar. *Prácticas rituales en torno a los espacios habitacionales en San Mateo Atenco*, Tesis de licenciatura, Toluca, Facultad de Humanidades/Universidad Autónoma del Estado de México.

Gallardo, Patricia (2018), "Diagnóstico emergente en las comunidades afectadas por el sismo del 19 de septiembre de 2017 en el Estado de México", *Rutas de campo*, segunda época, año 2, núm. 3, enero-junio, pp. 83-92, documento pdf disponible en: <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/rutasdecampo/issue/view/issue1108/issue1108> (consulta: 06/06/2020).

Gámez, Alejandra (2011), "Dure Dué, Nuestro señor el gran árbol. Cosmovisión en torno a La Santa Cruz entre los popolocas de Puebla", en *Memoria digital del I y II coloquio sobre cosmovisión indígena*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

García, René (2001), "Malinalco bajo el tañido de las campanas", en Rosaura Hernández (coord.), *Malinalco*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A.C.

Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Glockner, Julio (2012), *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl y la Iztaccíhuatl*, México, Santillana Ediciones Generales S.A. de C.V.

Gómez, Ramiro (2009), "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gómez, Ramiro (2012), "El ritual y la fiesta de la cruz en Acatlán, Guerrero", *Elementos* [En línea], núm. 86, vol. 19, abril-junio, pp. 33-40, documento disponible en: <https://elementos.buap.mx/directus/storage/uploads//00000001476.pdf> (consulta: 01/03/2014).

González, Gerardo (2009), *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca. Siglos XV-XVIII. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales*, Toluca, Secretaría de Educación del Estado de México-Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal.

González, Gerardo (en prensa), "De la "governacion" a la desventura. Tres respuestas de la nobleza india frente a los procesos de conquista, evangelización y extirpación de idolatrías en el antiguo Matlatzinco, 1540-1644".

González, Soledad (1997), "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio Mexiquense, A.C.

Grijalva, Juan de (1985), *Crónica de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Editorial Porrúa S.A.

Hémond, Aline y Marina Goloubinoff (1997), "El viacrucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero", en Marina Goloubinoff *et al.* (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

Hernández, Alberto (2016), *Religión popular en torno al Señor de la Buena Muerte, la Santa Cruz y San Miguel Arcángel en Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México*, Tesis de licenciatura, Toluca, Facultad de Humanidades/Universidad Autónoma del Estado de México.

Hernández, Alberto (2019), "Patronazgo y religiosidad contemporánea en San Miguel Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México", en Gerardo González y Magdalena Pacheco (coords.), *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*, Ciudad de México, Universidad Intercontinental, documento pdf disponible en: <https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-3-Religtiosidad_Popular_en_Mexico_Una_vision_desde_la_historia.pdf> (consulta: 15/07/2020).

Hernández, Alberto (2022), *Disputas por la tierra y la autonomía política de un pueblo sujeto matlatzinca: San Miguel Tecomatlán, siglos XV-XVIII*, Tesis de maestría, s.l., El Colegio Mexiquense, A.C.

Juárez, Alicia (2010), *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, Tesis de doctorado, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

López, Leonardo (2009), "Aguas petrificadas. Las ofrendas a Tláloc enterradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan", *Arqueología Mexicana*, núm. 96, vol. XVI, marzo-abril, pp. *52- 57*.

López, Miguel (2003), *Apoyo para la Cura Pastoral de la Parroquia en México*, México, D.F., Ediciones CEM.

Maldonado, Druzo (2005), *Religiosidad indígena. Historia y etnografía. Coatetelco*, Morelos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Maya, Vianney (2016), "La actualidad de los rituales agrícolas mesoamericanos. La fiesta de la Santa Cruz y San Isidro Labrador en dos municipios mazahuas de México", *Diálogo Andino* [En línea], núm. 49, pp. 131-136, documento pdf disponible en: <https://www.scielo.cl/pdf/rda/n49/art15.pdf> (consulta: 01/05/2024).

Méndez, Raúl (2007), "La cruz en el paradigma agustiniano de fe y razón", *Studium* [En línea], vol. 10, núm. 19, pp. 17-33, documento pdf disponible en: <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/view/683> (consulta: 01/08/2024).

Miranda, Raúl (2013), *Organización espacial en la época prehispánica a través de los estudios del patrón de asentamiento en la Región de Tenancingo, Estado de México*, Tesis de licenciatura, Tenancingo, Centro Universitario Tenancingo/Universidad Autónoma del Estado de México.

Mujíca, Luis (2020) [2001-2002], "Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre 'unos' y 'otros'", *Fenix* [En línea], núm. 43-44, pp. 55-78, documento pdf disponible en: <https://revistafenix.bnp.gob.pe/index.php/fenix/article/view/42> (consulta: 18/08/2024).

Pacheco, Luis (2018), *El paisaje fundacional de Tecomatlán: El mito de la Víbora Tlán a partir de la tradición oral y las prácticas festivas en San Miguel Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México*, Tesis de licenciatura, Toluca, Facultad de Antropología Social/Universidad Autónoma del Estado de México, documento pdf disponible en: <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/94539> (consulta: 06/02/2019).

Palma, Vladimira (2015), "Relaciones de poder y dominación entre los matlatzincas de Tenantzinco", *Estudios de Cultura Otopame* [En línea], vol. 9, núm. 1, pp. 19-38, documento pdf disponible en: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/51407> (consulta: 15/05/2022).

Peña, Paola (2017), *"Son las huellas de Dios". Rituales y fiestas en los cerros de San Jerónimo Acazulco, Ocoyoacac Estado de México*, Tesis de licenciatura, Toluca, Facultad de Humanidades/Universidad Autónoma del Estado de México.

Ribadeneyra, Pedro (1688), *Flos sanctorum o libro de la vida de los santos*, tomo II, Barcelona, casa de Vicente Suria, documento pdf disponible en: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080043076_C/1080043076_C.html> (consulta: 01/ 12/2015).

Rodríguez-Shadow, María J. y Roberto D. Shadow (2002), *El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, 2a ed., Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Romero, Javier (1980), *Historia de Malinalco*, México, Gobierno del Estado de México.

Sahagún, Bernardino (1981), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa.

Salinas, María del Carmen (2006), "Una mirada al Malinalco decimonónico", en Xavier Noguez (coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México-El Colegio Mexiquense, A.C.

Sámano, Gerardo (2006), "Malinalco: formación de la doctrina", en Xavier Noguez (coord.), *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México-El Colegio Mexiquense, A.C.

Sánchez, Sergio (2007), "La Santa Cruz: culto en los cerros de la región otomí Actopan Ixmiquilpan", en Johanna Broda *et al.* (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Segura, José (2017), *Composición, funcionalidad y trasfondo histórico en torno a los mitos del cerro de la Verónica, Lerma, Estado de México*, Tesis de licenciatura, Toluca, Facultad de Humanidades/Universidad Autónoma del Estado de México.

Topete, Hilario (2005), "Cargos y otras yerbas", *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 33, enero-abril, pp. 91-116.

Valle, Oyuki (2013), *Cosmovisión prehispánica: El culto al agua y al cerro en el sitio arqueológico La Malinche, Tenancingo, Estado de México*, Tesis de de licenciatura, Tenancingo, Centro Universitario Tenancingo/Universidad Autónoma del Estado de México.

Vásquez, Alicia (2017), "El pan artesanal de San Miguel Tecomatlán, México", *Revista Iberoamericana de Viticultura, Agroindustria y Ruralidad* [En línea], vol. 4, núm. 11, mayo, pp. 116-135, documento pdf disponible en: <https://revistarivar.cl/images/vol4-n11/06_RIVAR11-Vasquez.pdf> (consulta: 06/06/2020).

Vázquez, Alejandro (2007), "Rituales en torno al cerro, el agua y la cruz, entre los chichimeca otomís del semidesierto queretano", *Estudios sociales. Nueva época* [En línea], núm. 2, diciembre, pp. 77-102, documento pdf disponible en: <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/

pperiod/estsoc/pdf/estsoc07_2/estsoc07_2_77-102.pdf> (consulta: 19/08/2014).

Vorágine, Santiago de la (1982), *La leyenda dorada*, 8a reimp., tomo I y II, Madrid, Alianza Editorial.

## Documentos

Bando de Policía y Gobierno Municipal de Tenancingo, publicado en la *Gaceta Municipal de Tenancingo*, de 05 de febrero de 2010, documento pdf disponible en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Eliminados/wo47040.pdf> (consulta: 01/07/2024).

Censo de población por localidades Estado de México 2010, documento xlsx. disponible en: <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/58492> (consulta: 01/06/2024).

Código de Derecho Canónico, documento html disponible en: <https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic_libro2_cann515-552_sp.html> (consulta: 01/07/2024).

Misal Mayo 2024, documento pdf disponible en: <https://arquidiocesistoluca.org.mx/wp-content/uploads/2024/03/Misal-marzo-2024.pdf> (consulta: 01/08/2024).

Perfil Municipal Tenancingo de Degollado 2013, documento pdf disponible en: <https://portales.sre.gob.mx/coordinacionpolitica/images/stories/documentos_gobiernos/Perfiles/ptenancingo.pdf> (consulta: 15/05/2024)

## Archivos

AGN Archivo General de la Nación, México:

Criminal, vol. 140, exp. 1, fs. 1r-57v.

# La religiosidad popular como tema en la narrativa rulfiana, a propósito de "Talpa" y "Anacleto Morones"

Rosa María Camacho Quiroz[1]
Facultad de Humanidades, UAEMéx

La expresión de la religiosidad popular es fruto
de una evangelización realizada desde el tiempo de la conquista,
con características especiales. Es una religiosidad de votos
y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero
de devociones [ … ] de tipo cósmico, en la que Dios
es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre.
Documento de Medellín (26 de agosto-6 de septiembre 1968)
sobre religiosidad popular

Para eso quería ir a ver a la Virgen de Talpa;
para que ella con su mirada le curara sus llagas.
Juan Rulfo, "Talpa".

Venían por el camino de Amula, cantando entre rezos,
entre el calor, con sus negros escapularios grandotes
y renegridos sobre los que caían en goterones el sudor
de la cara Juan Rulfo, "Anacleto Morones.

## Introducción

La escritura de Rulfo responde a las huellas de su vida. La violencia, la orfandad y la pobreza, entre otras experiencias, construyen la imagen de Juan Nepomuceno Pérez Rulfo Vizcaíno (16 de mayo de 1917, Sayula, Jalisco – 7 de enero de 1986, Ciudad de México). Como apunta García Bo-

[1] Rosa María Camacho Quiroz es doctora en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana. Maestra en Humanidades, línea en Ética y licenciada en Letras Latinoamericanas por la Universidad Autónoma del Estado de México. Docente-investigadora de tiempo completo de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx.

nilla, "La violencia arrastró a la familia con un sino trágico que lo condujo a un encierro alojado entre la sordidez y la incertidumbre social. La violencia se entrometió en su vida, la quebrantó y le escribió un destino con prosperidad" (2008: 19,20).

La orfandad paterna, y más tarde materna, fue un impulso para la creación literaria. La muerte será un motivo recurrente y obsesivo que nació en "aquella madrugada que le arrancaron el sueño para decirle que su padre había muerto, Semanas antes el niño había cumplido seis años [ … ] La muerte de su madre, cuatro años más tarde, acabarían su infancia anímica" (García, 2008: 20).

La pérdida y el vacío marcan, tempranamente, la inclinación del escritor: "El destino de Juan Rulfo, estaba, pues, trazado, a los diez años: la vocación del escritor se reveló al reconocer los territorios y las fisuras del propio vacío (García, 2008; 20). Historia de vida y escritura confluyen en una narrativa que muestra "un mundo falto de amor, enfermo de soledad, cuyos personajes no pueden o no quieren decir lo que sienten [ … ] Mundo cerrado, aparentemente sin salida, pero donde sutiles y reiterados indicios dan cuenta de una búsqueda constante de lo sagrado" (Peralta y Befumo, 1975: 9).

En 1940 sale a la luz un texto escenificado en la ciudad de México: *El hijo del desaliento* o *El hijo del desconsuelo*, del que sólo se salvó "Un pedazo de noche" y, posiblemente, "La vida no es muy seria en sus cosas" y que el mismo autor rompió, porque lo consideró "una novela 'llena de retórica, de ínfulas académicas sin ningún atractivo más que el esteticazo y lo declamatorio'" [ … ] "Sobre la existencia de este libro, Juan Pablo – hijo del escritor – comentó que no lo conoció: 'quizá lo destruyó antes de publicar *Pedro Páramo*'" (García, 2008: 96,97).

El 18 de septiembre de 1953 se terminó de imprimir *El llano en llamas*[2] número 11 de la colección Letras Mexicanas del Fondo de Cultura Económica: " 'ya tenía yo escritos la mayoría de los cuentos y otros más que nunca aparecieron y no aparecerán jamás porque escribí cerca de cuarenta y cinco cuentos, pero los que entregué al Centro Mexicano de Escritores

[2] En 1970, novena reimpresión de la Colección Popular del FCE, se incluyen dos cuentos más: "La herencia de Matilde Arcángel" y "El día del derrumbe", los que ya se habían publicado en 1955. (García, 2008: 222).

fueron quince [ … ] menos de la mitad' " (García, 2008: 129). El comentario editorial del libro dice: "En estos relatos que tienen un tono fuerte [ … ] Juan Rulfo describe intensamente la vida campesina: temas violentos, personajes entregados a impulsos primitivos, unas existencias de áspera realidad. El destino hollando la seguridad de los propios actos" (1953; 38).

*Pedro Páramo* se publica en 1955, año crepuscular en la vida de Rulfo:

> Fue el inicio del alumbramiento de una obra y, también, el ocaso escritural en la vida de un hombre cuya creatividad fue contenida muchas veces por una presión exterior que lo intimidaba y le exigía como a un ídolo elevado por la industria del espectáculo. Siguió escribiendo, pero no volvió a publicar, si se exceptúa *El gallo de oro y otros textos para cine* (García, 2008: 21).

La reconocida y elogiada novela enseguida le dio al jalisciense un lugar central, no sólo en la literatura mexicana, sino mundial. En las solapas de la primera edición se lee:

> *Pedro Páramo* desarrolla su argumento en una aldea; Comala, que ha desaparecido pero guarda en sus despoblados muros los rumores y las reocupaciones cotidianas de sus antiguos habitantes […] En este Pedro Páramo nace el drama de hombres y mujeres […] Se descubre así un mundo erigido en oscuras preferencias, descrito con eficacia y arrastrado por el ímpetu de la fatalidad (Rulfo, 1955).

El mundo de Comala se fue dibujando en algunos de los cuentos que anteceden *Pedro Páramo*, específicamente, en "Luvina", un pueblo, que, si bien no existe, puede ser cualquier lugar de México: "San Juan Luvina. Me sonaba a nombre de cielo. Pero aquello es el purgatorio. Un lugar moribundo donde sean muerto hasta los perros y ya no hay ni quien le ladre al silencio; pues en cuanto uno se acostumbra al vendaval que allí sopla, no se oye sino el silencio que hay en todas las soledades. Y eso acaba con uno" (Rulfo, 1996: 124)

El centro del universo rulfiano, el que inicia con un libro de cuentos y culmina con una novela, es el ser humano como agente trágico dominado por el temor, el hambre, el abandono, la ignorancia y la pobreza, y donde el

espacio es poblado por sombras y ecos de esperanzas fallidas. Estos cuadros, retratos de una realidad mexicana[3] hacen de

> Juan Rulfo […] un novelista […] que nos ha dado una imagen –no una descripción –de nuestro paisaje. Como en el caso de Lawrence y de Lowry, no nos ha entregado un documento fotográfico o una pintura impresionista, sino que sus intuiciones y obsesiones personales han encarnado en la piedra, en el polvo, en el pirú. Su visión de este mundo es, en realidad, visión de otro mundo (Paz, 1981:18).

El trasfondo de la narrativa rulfiana es un impreciso espacio empobrecido y desigual que corresponde con la construcción dramática de sus personajes que aceptan su pobreza sin queja, así como el lugar desolado y árido que habitan. Se expresan por medio de un lenguaje popular o regional en forma de monólogo interior o soliloquio y dan fe del derrumbe de la esperanza y la ilusión de una vida mejor: En nos han "Nos han dado la tierra" dice: "Hemos vuelto a caminar. Nos habíamos detenido para ver llover. No llovió. Ahora volvemos a caminar. Y a mí se me ocurre que hemos caminado más de lo que llevamos andado" (Rulfo, 1996: 10)

> El tema de *El llano en llamas* es la vida trágica del campesino mexicano, o más específicamente, del campesino de Jalisco. […] No obstante, el ambiente regional es el vehículo por el cual Rulfo logra su expresión universal […] casi todos los sucesos acontecen el Jalisco – pero en ellos la adversa faz de la naturaleza y las emociones humanas quedan tan bien retratadas que tienen validez donde quieran que vivan los desheredados (Gordon, 1976; 13,14).

La escritura de Rulfo se enfoca en mostrar la situación del campesino sumido en la angustia, la desolación y la muerte. Su pluma se empeñó en evidenciar la realidad de los más desprotegidos y los que se van construyendo a sí mismos desde la pobreza y desilusión como *leitmotivs*. En 1963,

[3] Françoise Perus cuestiona que la realidad textual sea la realidad del México rural de la primera mitad del siglo XX, ya que "ni esta violencia intrínseca – unida a las pocas referencias que, junto con los rasgos estilísticos de sus monólogos, señalan a los personajes como de origen rural – ni si vinculación con huellas de mitos de procedencia diversa, nos parecen elementos suficientes como para situar la significación de los textos en una supuesta correspondencia entre el mundo de la ficción y el México rural de la primera mitad del siglo pasado" (2012:23).

el jalisciense comienza a trabajar en el departamento de publicaciones en el Instituto Nacional Indigenista (García, 2008:190), lo que, probablemente, lo aproximó a los sectores más maltratados de la sociedad mexicana y desde su actividad literaria les dio voz; aunque, García Bonilla dice que Rulfo, cuando tenía cincuenta y dos años, aseguró que nunca se propuso escribir una literatura social (2008;131).

Aunada a la realidad reflejada o aludida está el desolado interior del escritor: el miedo a la muerte, la guerra sin sentido (recordemos que el literato vivió de niño la guerra cristera), la precariedad, el destino irremediable, la nostalgia, entre otras circunstancias que sustentan sus narraciones y que, al mismo tiempo, presentan un atisbo de esperanza, como sucede en "No oyes ladrar los perros": "_Éste no es ningún camino. Nos dijeron que detrás del cerro estaba Tonaya. Ya hemos pasado el cerro. Y Tonaya no se ve [...] ¿Por qué no quieres decirme qué ves, tú que vas allá arriba, Ignacio? (Rulfo, 1996:147).

En la narrativa rulfiana los personajes no son descritos, sus rasgos son vagos. No hay una individualización, porque son todos los olvidados y desamparados: los de sin tierra. Los que viven en un mundo hostil lleno de angustia y que, al parecer, no tienen posibilidad de salir de él. La noción de realidad[4] en la obra es la representación de lo real como *mímesis*, en sentido ricoueriano, y no como imitación desde una estética realista,[5] sino como recreación del mundo representado: "mímesis es *poiesis*. Mímesis, argumenta, Ricoeur, `no significa una duplicación de la realidad; mímesis no es una copia: mímesis es *poiesis*, eso es, construcción, creación´[6]" (Ricoeur citado en Price, 1999; 76).

Lo anterior, nos posibilita a pensar la obra de Juan Rulfo desde otras ópticas y no necesariamente a partir de que "el fondo de los cuentos y de la

[4] Françoise Perus señala que la poética realista "exige que la representación se adecue a ciertas preconcepciones del mundo representado. La adecuación así requerida tiende [...] a soldar entre la representación artística y el mundo referido, y a propiciar en el lector un 'efecto de reconocimiento' que lo lleva a (re)encontrar lo 'real' en el 'texto'" (2012:23).

[5] La intención del realismo, como movimiento literario, es copiar a la sociedad, mostrar tal como sucedieron las cosas: "es un esfuerzo por colocar el mundo objetivo, la forma que lo representa y la experiencia del lector en el mismo plano o, más bien, en un plano continuo, sin cortes ni diferencias. Eso se consigue mediante [...] ángulos de enfoque: personajes y ambientes [...] interés por mostrar que la sociedad no es homogénea sino contradictoria, desigual y cambiante" (Oviedo, 2012:138).

[6] *Mimesis as poiesis. Mimesis, arges, Ricoeur, "does not mean aduplication of reality; mimesis is not a copi: mimesis is poiesis, that is, constuction, creatión"* (La traducción es mía)

novela es la Revolución Mexicana (Gordon, 1976: 12). De ninguna manera se le pueden atribuir rasgos puramente mexicanos, como lo dice García Bonilla, ya que se tendrían que cuestionar cuáles son esos rasgos esencialmente mexicanos de una obra, si el habla o el paisaje, estereotipos alejados de la literatura (2008; 24) Aunado a esto, en una entrevista el escritor señaló que

> 'no fue un afán de denunciar, menos de testimoniar un hecho, sino simplemente la forma en que han caído o han quedado ciertos sitios de la llamada 'Revolución Mexicana' […] A mí la Revolución Mexicana no em interesa […] Como no viví yo esa Revolución, no conocí sus consecuencias, no las conozco todavía. Políticamente no me interesa, socialmente tampoco, literariamente, no tengo porqué justificar si lo que hago es contrarrevolucionario o es simplemente una ficción literaria' (García, 2008; 131,132).

La literatura rulfiana es compleja y tiene muchas aristas para acercarse a ella. La intersecciones temáticas, espaciales y temporales, así como su polifonía y dialogismo, permiten una multiplicidad de lecturas e interpretaciones. La ficción no emerge como una cuestión puramente literaria ligada a la "esencia del lenguaje". Surge como parte de una realidad social y cultural "*vivida y actuada en el conflicto permanente, con todos los desasimientos, las variantes y las oscilaciones posibles* entre el drama más cruel y la risa más desenfadada. Al desentrañamiento de *esta ficción* [ … ] responde la poética rulfiana" (Perus, 2012:244).

## La religiosidad en la narrativa rulfiana

La obra de Rulfo, intrincada y ambigua, da pie para múltiples lecturas y acercamientos que, si no los llevamos a cabo, queda trunco el quehacer del escritor y el compromiso de nosotros, los lectores La cuestión religiosa es cardinal en el universo rulfiano. Los personajes que pueblan este espacio responden a la tradición religiosa oficial en los países hispánicos: la católica. Esta influencia es notable en expresiones y discursos que refieren a Dios, por ejemplo, en "Es que somos muy pobres" se lee: "Bramó como solo Dios sabe cómo [ … ] Mi mamá no sabe por qué Dios la ha castigado [ … ] Todos

fueron criados en el temor de Dios" (Rulfo, 1996:31-33). En "La herencia de Matilde Arcángel" el narrador dice "La Benevolencia de Dios Nuestro Señor" (Rulfo, 1996: 161). En estas citas se señala la idea de la bondad de Dios, pero también un obligado y un irremediable castigo por el pecado.

En "Anacleto Morones", relato con un tema religioso o quizá antireligioso por su tono irónico, es reiterada la expresión: <<Ave María Purísima>> que es una manera de saludarse entre el pueblo cristiano con una devoción mariana: "Yo estaba acuclillado en una piedra, sin hacer nada, solamente sentado allí con los pantalones caídos, para que ellas no se me arrimaran. Pero sólo dijeron:"¡Ave María Purísima!" Y se fueron acercando más" (Rulfo, 1996: 171).

Lo religioso no sólo se observa en el decir de los personajes, también es visible en la concepción del mundo desde presupuestos católicos. En "Macario" se advierte la idea del infierno como lugar de condena:

> Y la leche de Felipa era de ese sabor, […] al mismo tiempo que me pasaba los tragos. Felipa me hacia cosquillas […] Y eso me servía de mucho; […] no me apuraba del frío ni de ningún miedo a condenarme en el infierno, […] Luego me gusta darme mis buenos sustos con eso de que me voy a ir al infierno cualquier día de estos […] Y mi madrina dice que si en mu cuarto hay chinches y cucarachas y alacranes es porque me voy a air arder en el infierno (Rulfo, 1996: 72-74).

La cuestión de la falta y la punición, como destino de aquellos que obran mal, está muy marcada en discursos que amenazan con la condenación. Macario dice:

> Oírlo, como cuando uno está en la iglesia esperando salir pronto […] para ver cómo es que aquel tambor se oye de tan lejos, hasta lo hondo de la iglesia y por encima de las condenaciones del señor cura …: 'El camino de las cosas buenas está lleno de luz. El camino de las cosas malas es oscuro'. Eso dice el señor cura (Rulfo, 1996;74).

El mensaje de salvación es ser buen cristiano. La posibilidad de redención o de estar en el cielo radica en los buenos actos, en el transitar el camino

de luz. Las palabras del padre que reproduce Macario son una muestra de la religiosidad como uno de los pilares de una realidad textual, la que responde a una realidad de un tipo social claramente religiosa. "Rulfo no sólo crea el mundo obvio de la desesperación, sufrimiento y tragedia, sino que también construye uno de fe, de falta de fe y, a veces, de antifé" (Lyon, 1992: 1).

El ámbito religioso empapa la trama rulfiana no sólo en "Macario". En "Talpa" observamos la culpa como secuela del pecado y la necesidad de castigo para la expiación. Según la tradición católica, sólo el arrepentimiento y la confesión de los pacados nos conducen a la salvación eterna, pero también, como manera de redención, está el llamamiento a "cargar nuestra cruz", como se ve en "No oyes ladrar los perros" donde el padre lleva a cuestas a su hijo enfermo. Asimismo, observamos devociones equívocas como ejemplo de una fe mal entendida y profesada como en "Anacleto Morones", donde un grupo de mujeres devotas se congrega para buscar la canonización del Santo Niño Anacleto.

El peregrinar de muchos de los personajes de *El llano de llamas* es un sinfín de culpa y necesidad de expiación, pero al parecer, la condena es infinita. El infierno es la existencia misma. El ser humano está envuelto en su destino: la desdicha.

En *Pedro Páramo* la presencia de la religión se tendría que abordar en un trabajo aparte, ya que el universo diegético oscila entre la vida y la muerte, la condena y la salvación, la culpa y la redención, todo derivado del pecado:

> En el comienzo del amanecer, el día va dándose vuelta, a pausas; casi se oyen los goznes de la tierra que giran enmohecidos; la vibración de esta tierra vieja que vuelca su oscuridad.
> —¿Verdad que la noche está llena de pecados, Justina?
> —Sí, Susana.
> —¿Y es verdad?
> —Debe serlo, Susana.
> —¿Y qué crees que es la vida, Justina, sino un pecado? ¿No oyes? ¿No oyes cómo rechina la tierra?
> —No, Susana, no alcanzo a oír nada. Mi suerte no es tan grande como la tuya (Rulfo, s/a: 93)

Comala se puede pensar como el infierno y Juan Preciado como un salvador: "La figura de Juan Preciado adquiere [...] un cierto papel de redentor [...] Él, que es el hijo del que simbólicamente encarna la destrucción de Comala, su padre Pedro Páramo, posibilita con su muerte el inicio de una nueva etapa: la del perdón de un pecado ancestral. Comala, mundo del mal, debe de ser aniquilado" (González, 2009; 6).

Thomas C. Lyon, en su trabajo "*Juan Rulfo, o no hay salvación ni en la vida ni en la muerte",* refiere que en algunos estudios

> se han visto dos mitos cristianos: 1) el motivo del paraíso/ paraíso perdido, con referencia a Adán y Eva como pareja incestuosa, la caída de la gracia y la consecuente expulsión del Edén y 2) el motivo del cielo y el infierno. No hay ninguna duda de que la Comala que le espera a Juan Preciado se proyecta como un infierno: el calor sofocante, el tener que descender y muchas otras alusiones (1992: 102,103).

En la novela, como en los cuentos de *El llano en llamas,* el pecado, el sentimiento de culpa y la necesidad de redención también son motivos recurrentes, aunque en ésta hay un elemento religioso más que es el declive eclesial y que lo personifica el padre Rentería, a quien le resulta imposible cumplir su ministerio sacerdotal, ya que es parte de las trasgresiones comunitarias. El cura le dice a su sobrina: _"Voy un rato a caminar Ana — A ver si así reviento. —¿Se siente mal? —Mal no, Ana. Malo. Un hombre malo. Eso siento que soy" (Rulfo, s/a: 63). El sacerdote vive una crisis en cuanto a su fe y su quehacer como buen cristiano y pastor de su comunidad:

> mientras oía el Yo pecador su cabeza se dobló como si no pudiera sostenerse en alto. Lugo vino aquel mareo, aquella confusión, el irse diluyendo como en agua espesa, y el girar de luces; la luz entera del día que se desbarataba haciéndose añicos; y ese sabor a sangre en la lengua. El Yo pecador se oía más fuerte, repetido, y después terminaban: «por los siglos de los siglos, amén», «por los siglos de los siglos, amén», «por los siglos...». —Ya calla —dijo— (Rulfo, s/a: 64).

Juan Carlos González Boixo (2009) presenta algunos puntos de inclinación religiosa persistentes en la narrativa de Rulfo como búsqueda de una trascendencia: el sentimiento de culpabilidad; las dudas de la fe; la rebelión contra la religión y la religión adulterada (168-172). Nosotros agregaríamos la religiosidad popular.

## Un acercamiento a la religiosidad popular

Perpetuamente el ser humano ha buscado la conexión con una realidad suprema. Dicha relación ha sido mostrada en diversas prácticas que responden al sentido de lo divino o de Dios y su trascendencia para el pueblo que las practica. El quehacer religioso, invariablemente, ha acompañado a la humanidad, puesto que es un suceso social, de igual manera, la religiosidad popular, como lo menciona Cuesta Gómez, siempre ha estado presente desde el origen del cristianismo con sus luces y sombras (2021: 31). Es una manera de vivenciar la fe a partir de prácticas y costumbres culturales y sociales. Es "<<Lo verdaderamente popular –porque promueve el bien del pueblo– es asegurar a todos la posibilidad de hacer brotar las semillas que Dios ha puesto en cada uno, sus capacidades, sus iniciativas, sus fuerzas>>" (Papa Francisco citado en Cuesta, 2021: 13).

La religión, según Marzal, "es un sistema de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida (2002: 27). Lo popular se puede entender como lo folclórico que "se refiere a una cultura arraigada, tradicional, compartida que tiene sus especiales manifestaciones en momentos muy señalados" (Cuesta, 2021: 11)

La religiosidad popular es un constructo cultural de los pueblos para expresar su fe y su relación con Dios y que, regularmente, se da al margen del orden eclesiástico, es de carácter público, no forzosamente pueblerino o de grupos periféricos, y priva en su propagación la tradición oral. En Hispanoamérica, la concepción de la religión, así como sus usos, dependió de la asimilación de una cultura a otra y se fue dibujando a partir de la multiplicidad de fisonomías religiosas prehispánicas que se fueron fusionando

con la religión católica traída por los conquistadores. El mundo religioso fue emergiendo por medio de dos causes que concluyeron en un catolicismo hispano con numerosos ritos, expresiones y creencias religiosas en las que cultura y fe caminan juntas con un carácter popular.

La noción de religiosidad popular, también conocida como religión del pueblo, piedad o catolicismo popular "es la expresión de la fe católica. Es el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de estas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Es un conjunto de valores que responden con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia" (Sampedro, 2000: 7). En cuanto a su diversidad, siguiendo a Sampedro, es heterogénea y de carácter comunitario o individual. Tiene la facultad de congregar a multitudes, de ahí su universalidad, y es vivida, en su mayoría, en zonas rurales, pero engloba todos los espacios, por lo que es un vínculo que estrecha lazos entre diversos grupos sociales (2000:8).

Sampedro señala algunas expresiones de religiosidad popular que forman parte de los usos y costumbres devocionales que nos dan unidad a partir de una fe popular o del pueblo: a) La veneración de reliquias. b) Las fiestas religiosas donde las imágenes o estatuas de los santos, la Virgen, el Niño Dios o el crucifijo son adoradas. c) El uso de escapularios para protección. d) Las novenas para solicitar alguna gracia o prepararse para alguna fiesta religiosa. e) Las ofrendas para agradecer algún favor o para solicitar ayuda en alguna necesidad. f) Las penitencias que muestran la fidelidad a Dios a partir del sacrificio. g) Las peregrinaciones a algún lugar santo para expresar que juntos, como hermanos, caminamos a la casa del Señor, para rezar y expresar la devoción y hacer penitencia. e) La construcción de santuarios donde se llevan a cabo rituales, procesiones multitudinarias y variopintas expresiones religiosas que dotan de sentido la relación del mundo profano con el divino (2000: 41-55).

La manera de relacionarse con Dios es múltiple y en todas las religiones se da la religiosidad popular, porque son expresiones de fe y donde los valores más preciados y profundos del hombre se manifiestan (Trapero, 2011: 34), de ahí que no se deben menospreciar o marginar. Retomando lo men-

cionado sobre la variedad de formas para entrar en contacto con la realidad divina, el gran poeta exiliado tras la Guerra Civil, León Felipe, asienta:

> Nadie fue ayer, ni va hoy, ni irá mañana hacia Dios por el mismo camino que voy yo. Para cada hombre tiene un rayo de luz el sol y un camino virgen Dios (citado en Marzal, 2002: 20).

Lo que nos dice el poeta es que hay tantas formas de acercase a Dios y manifestaciones de fe como creyentes y pueblos fervorosos. La religiosidad popular es parte nuestra trama identitaria como producción simbólica que deviene de mitos y rituales que dialogan con otras redes de creencias y que evidencian la manera en que leemos y comprendemos nuestro mundo religioso.

Ahora bien, al ser la religiosidad popular parte del constructo cultural de quien la práctica, están inmersas en ella tradiciones y costumbres, así como diversas expresiones artísticas como la pintura, la poesía, la danza, textos literarios cantados, entre otras. Las manifestaciones de una fe popular o del pueblo se han hecho presentes en muchos ámbitos, pero han cobrado relevancia en la estética literaria. La fe popular es "notica viva [ … ] ha ocupado durante siglos y generaciones incontables el centro de las creencias y de las prácticas de la vida social y comunitaria de los pueblos de lengua y cultura hispánicas. Son todas ellas manifestaciones que representan formas religiosas, literarias y musicales (Trapero, 2011:30).

La literatura es la representación y descubrimiento del mundo. Retomando la cita de Perus (*supra* pág. 6) que dice que la literatura surge como parte de una realidad social y cultural, entonces no puede dejar de retratar las prácticas religiosas populares, las que en la obra de Juan Rulfo están dispuestas como ingrediente esencial de su poética.

## La religiosidad popular en "Talpa" y "Anacleto Morones"

"Talpa" trata, *grosso modo,* sobre Tanilo Santos quien desde hacía tiempo estaba muy enfermo y decide ir a ver a la Virgen de Talpa para pedirle que lo sane. Lo acompañan en el viaje su hermano y su esposa, Natalia, quienes mantienen una relación a raíz de su padecimiento: "Y aquella soledad nos

empujaba uno al otro" (Rulfo, 1996: 59)[7] y ven en la peregrinación una opción para deshacerse de él y poder estar juntos. Cuando ya no puede más por las llagas y la enfermedad lo obligan a seguir hasta llegar al santuario y ahí muere: " A Tanilo Santos entre Natalia y yo lo matamos. Lo llevamos a Talpa para que se muriera. Y se murió. Sabíamos que no aguantaría tanto camino; pero, así y todo, lo llevamos empujando entre los dos, pensando acabar con él para siempre. Eso hicimos" (57). De regreso a Zenzontla, la muerte de Tanilo, anhelo de Natalia y el hermano, se convierte en un impedimento para seguir juntos por la culpa y el remordimiento: "Porque la cosa es que a Tanilo Santos entre Natalia y yo lo matamos. Lo llevamos a Talpa para que se muriera" (57).

La trama parece simple, aunque no lo es, y se puede resumir en algunos motivos como la enfermedad, la muerte, la devoción, el deseo y, sobre todo, la culpa y el remordimiento: "Yo sé ahora que Natalia está arrepentida de lo que pasó. Y yo también lo estoy; pero eso no nos salvará del remordimiento ni nos dará ninguna paz nunca" (58). El narrador es el hermano, narración en primera persona, quien no tiene nombre: "La idea de ir a Talpa salió de mi hermano Tanilo. A él se le ocurrió primero que a nadie" (57). El relato se da cuando ya están en Zenzontla "ahora que regresamos a Zenzontla y vio a su madre y comenzó a sentirse con ganas de consuelo" (36). Los acontecimientos contados ya pasaron y se narran desde el monólogo interior como estrategia narrativa.

El cuento está dividido en cinco partes, definidas con doble espacio,[8] lo que permite la configuración de la historia. En la última parte se observa la circularidad narrativa del relato, ya que hay correspondencia de contenido del primer párrafo del cuento: "Natalia se metió entre los brazos de su madre y lloró largamente allí con un llanto quedito. Era un llanto aguantado por muchos días, guardado" (56) y el primer párrafo de esta última parte: "Ahora estamos los dos en Zenzontla. Hemos vuelto sin él. Y la madre de Natalia no me ha preguntado nada; ni qué hice con mi hermano Tanilo, ni nada. Natalia se ha puesta a llorar sobre sus hombros y le ha contado de esa manera todo" (68). Aquí la narración se da a partir de un ahora, desde el

[7] En lo subsecuente, sólo se colocará el número de página en las citas del cuento.
[8] Véase Edición 1996, Colección Popular, FCE.

que se actualiza el pasado por medio de la retrospección, la que es necesaria como confesión y para la compresión de todo lo sucedido, incluyendo la separación del narrador y Natalia:

> Y yo comienzo a sentir como si no hubiéramos llegado a ninguna parte, que estamos aquí de paso, para descansar, y que luego seguiremos caminando. No sé para donde [,,,] Quizá empecemos a tenernos miedo uno al otro. Esa cosa de no decirnos nada desde que salimos de Talpa tal vez quiera decir eso. Tal vez los dos tenemos muy cerca el cuerpo de Tanilo, tendido en el tapete enrollado; lleno por dentro y por fuera de un hervidero de moscas azules (68)

El recuerdo del cuerpo putrefacto de Tanilo es una imagen imborrable que azota la conciencia de los agonistas. Es el recordatoria del fratricidio y el adulterio. La culpa y el remordimiento serán el castigo: "Y por aquí y por allá todas sus llagas goteando de agua amarilla [ … ] Es de eso de lo que nos acordemos [ … ] de aquel Tanilo que nosotros enterramos [ … ] al que Natalia y yo echamos tierra y piedras encima para que no lo fuerana desenterrar los animales" (69).

"Talpa" es uno de los cuentos con más fondo religioso de *El llano en llamas* y en el que se hace presente, desde prácticas de fe, la religiosidad popular como tema cardinal: "cuánto miedo sentía de no tener ya remedio. Para eso quería ir a ver a la Virgen de Talpa, para que Ella con su mirada le curara las llagas [ … ] La Virgencita le daría el remedio para aliviarse de aquellas cosas que nunca se le secaban [ … ] Ella sabía hacer eso: lavar las cosas" (57)

Si bien, en la narrativa rulfiana no siempre se especifica un espacio concreto, en este cuento está muy definido: Zenzontla y Talpa, localidades que pertenecen al estado de Jalisco. Talpa de Allende alberga uno de los santuarios marianos[9] más importantes del estado, llegada de peregrinaciones que salen de diversos puntos. En este lugar hay fiesta y devoción en torno a Nuestra Señora del Rosario de Talpa[10].

[9] "El culto a la Virgen católica tiene sus orígenes en el culto a deidades femeninas arcaicas que con el triunfo del cristianismo se trasforman en advocaciones marianas, las antiguas diosas madres pasan a ser las vírgenes, que en el medievo europeo se origina su devoción. La gran madre en las sociedades de oriente próximo y occidente contribuye a conformar la identidad de la Virgen María, ya tras el triunfo del cristianismo"(Fernández, 2017:66).

[10] "Cuarenta y cinco años después de la instalación de los primeros españoles en el pueblo de Talpa, los cuales

La peregrinación, a la que se unen Tanilo, su hermano y Natalia para llegar al santuario de Talpa, después de veinte días de camino solos, es una imagen viva de devoción popular y es narrada en la tercera parte, y en la cuarta los acontecimientos en el santuario. El binomio peregrinación-santuario es lo que le da sentido al relato, así como la búsqueda del favor de la Virgen y todo lo que conlleva esto como proceso ritual, el que empieza con la procesión para llegar a Talpa como manda para que la Virgen le haga el milagro a Tanilo, porque "peregrinar requiere de esfuerzo, se ofrendan penitencia y sacrificio, es el pago de la manda o promesa" (Padrón, 2018: 241).

> Comenzamos a juntarnos con gente que salía de todas partes; que había desembocado como nosotros en aquel camino ancho parecido a la corriente de un río que nos hacía andar a rastras empujados por todos lados […] la tierra se levantaba con el bullir de la gente, un polvo blanco como tamo de maíz […] así a todas horas estaba aquel polvo blanco por encima y debajo de nosotros (61,62).

La cita anterior es un cuadro de lo que implica el sacrificio del peregrino; pero también de una tierra árida, polvorienta y desolada, un espacio muy rulfiano, que se tiene que transitar para llegar a la comunión con la Virgen. El áspero recorrido es necesario como forma de purificación y es parte de la manda que se tiene que pagar. El número de devotos y necesitados son tantos que dice el narador: "Nunca había sentido que fuera más lenta y violenta la vida como caminar entre un amontonadero de gente; igual que si fuéramos un hervidero de gusanos apelotonados bajo el sol (62). Esta percepción de quien narra pasa de verse arrastrado por un rio de gente, como en una manada, a un hervidero de gusanos, comparaciones que animalizan

fueron atraídos por el descubrimiento de los ricos minerales que había en la zona, y siguiendo al padre Manuel Carrillo, ya existía una rústica capilla perteneciente a la parroquia de Guachinango. Era el año de 1644 y a cargo de la responsabilidad parroquial estaba el señor cura Pedro Rubio Félix. Se tenían por patronos y protectores a la santísima virgen María en su advocación de la Limpia Concepción de María y al apóstol Santiago. Una vez pasadas las festividades religiosas de ese año, el señor cura, antes de partir a su parroquia, ordenó que varias imágenes que se encontraban en mal estado fueran retiradas y sepultadas pues, […] causaban indevoción. Entre las imágenes que serían puestas fuera de circulación se encontraba una, hecha de pasta de caña, que representaba a la Virgen del Rosario. El asunto es que el 19 de septiembre de ese año […] se transmutó la materia de la imagen de la Virgen del Rosario, pues siendo originalmente de pasta de caña y estando en un deplorable estado de desgaste, ante los ojos de una piadosa mujer, primero, y después en presencia de otras más, comenzó a despedir una luz fulgurante y se renovó convirtiéndose en una imagen de materia maciza y pesada […] la historia acontecida es conocida como La auténtica relación del milagro o *La auténtica historia de la renovación de la Virgen de Talpa,* porque se trata de la auténtica relación del milagro de la renovación de la Virgen de Talpa" (Nájera, 2003: 47,48)

el contexto y dan una imagen desesperanzadora, pero que al acceder a lo divino o celestial, el santuario, hay una promesa de salvación; la que implica la curación: "Lo que tenemos que hacer por lo pronto es esfuerzo tras esfuerzo para ir de prisa detrás de tantos como nosotros y delante de otros muchos [ … ] entre la procesión; queriendo llegar los primeros ante la Virgen, antes que se le acaben los milagros"(65).

Tanilo empieza hacer penitencia siguiendo la idea de que la redención tienen que ver con la experiencia dolorosa del cuerpo: "en cuanto se vio rodeado de hombres que llevaban pencas de nopal colgadas como escapularios él también. Él pensó en llevar las suyas [ … ] Después quiso llevar una corona de espinas [ … ] después se vendó los ojos, y más tarde. [ … ] se hincó en la tierra, y así, andando sobre los huesos de las rodillas [ … ] llegó a Talpa (65). En esta narrativa, el cuerpo es un medio devocional. Es el lugar en el que Tanilo y una comunidad muestran sus creencias religiosas.

Después de mes y medio de peregrinar: "Entramos a Talpa cantando y Alabando. Habíamos salido a mediados de febrero y llegamos a Talpa en los últimos días de marzo" (65), ya en el santuario, Tanilo se une a los danzantes[11] con un lenguaje corporal ritualista que manifiesta fe y adoración para ser merecedor de la gracia de la Virgen: "lo vimos metido entre las danzas [ … ] con la larga sonaja entre las manos, dando puros golpes en el suelo con sus pies amoratados y descalzos" (66).

En la religiosidad popular el dolor y el sufrimiento infringido al cuerpo es un sacrificio que posibilita el acceso al plano celestial, a la purificación del alma y también es un tipo de plegaria para alcanzar el bien buscado. En este entendido, Tanilo, continua con su penitencia y comienza a "alzar los brazos y azotar su cuerpo contra el suelo, todavía con la sonaja repicando entre sus manos salpicadas de sangre [ … ] Lo sacamos a rastras [ … ] Natalia lo arrodillo junto a ella, enfrentito de aquella figurita dorada que era la Virgen de Talpa y Tanilo comenzó a rezar [ … ] Rezando a gritos para oír que rezaba" (66,67).

La imagen que construye el cura desde el pulpito de la Virgen es la de la madre que cuida y protege a sus hijos con amor y devoción. Es la que inter-

[11] Esta alusión nos remite a expresiones religiosas prehispánicas que perviven en la religión popular.

cede con Dios para todas las necesidades y esto es una carga emocional significativa para el creyente, de ahí todo el ritual de sacrificio. En el cuento, el narrador reproduce el discurso (enseguida cotado) del sacerdote exaltando la figura milagrosa de la Virgen. En la tradición católica hispanoamericana no hay más madre que la Madre que cobija a su pueblo bajo su manto Es el origen de todo y fin del sufrimiento. No hay mayor devoción popular que las advocaciones marianas y esto lo retrata Rulfo como elemento esencial del cuento:

> "…Desde nuestros corazones sale para Ella una súplica igual, envuelta en el dolor. Muchas lamentaciones revueltas con esperanza. No se ensordece su ternura ni ante los lamentos ni las lágrimas, pues Ella sufre con nosotros. Ella sabe borrar esa mancha y dejar que el corazón se haga blandito y puro para recibir su misericordia y su caridad. La Virgen nuestra, nuestra Madre, que no quiere saber nada de nuestros pecados; que se echa la culpa de nuestros pecados; la que quisiera llevarnos en sus brazos para que no nos lastime la vida, ésta aquí junto a nosotros, aliviándonos el cansancio y las enfermedades del alma y de nuestro cuerpo ahuatado, herido y suplicante. Ella sabe que cada día nuestra fe es mejor porque está hecha de sacrificios" (67).

"Anacleto Morones" es un cuento muy peculiar, ya que deja ver una narrativa irónica única en la habitual narrativa rulfiana. La trama, con tono sarcástico, cuenta la historia de Diez mujeres cofrades del Santo Niño a quien quieren canonizar. En esta tarea, encomendada por el cura de Amula, van a buscar a Lucas Lucatero, yerno y ayudante del Santo Niño (quien antes de ser Santo Niño era vendedor de santos afuera de las iglesias y Lucas le cargaba el tambache) para que atestigüe los milagros de Anacleto. Éste, en lugar de colaborar, evidencia todas las argucias de su susodicho suegro para engañar y hacerse pasar por un elegido de Dios. Les cuenta sus charlatanerías y engaños:

> Un día encontramos a unos peregrinos. Anacleto estaba arrodillado encima de un hormiguero […] Lo vieron […] Preguntaron: '¿Cómo puedes estar encima del hormiguero sin que te piquen las hormigas?'

> […] él puso los brazos en cruz y comenzó a decir que acababa de llegar de Roma de donde tría un mensaje y era portador de una astilla de la Santa Cruz donde Cristo fue sacrificado. Ellos lo levantaron de allí (181,182).

Así como los abusos sexuales en nombre del Señor: "Dejó sin vírgenes esta parte del mundo, valido de que siempre estaba pidiendo que le velara el sueño una doncella. _Eso lo hacía por pureza. Por no ensuciarse con el pecado. Quería rodearse de inocencia para no manchar su alma" (185). Poco a poco, las mujeres ofendidas y asustadas por lo que escuchan se van saliendo de la casa ofendiendo a Lucas: "Eres puro hablador y de sobra hasta blasfemo" (1829), a pesar de que todas tenían sus "queveres" con la lujuria y el pecado.

Anacleto, después de escaparse de la cárcel había ido a ver a su yerno para pedirle su dinero y Lucas Lucatero lo asesinó y enterró en el corral de su casa: "'¡Que descanse en paz, Anacleto Morones!', dije cuando lo enterré" (189). Las mujeres lo que creen es que cuando Anacleto escapó de la cárcel desapareció porque subió en cuerpo y alma al cielo: "_Está en el cielo. Entre los ángeles. Allí es donde está [ … ]Ahora está en el cielo en cuerpo y alma presentes. Y desde allá nos bendice. Muchachas ¡arrodíllense! Recemos el "Penitente somos Señor", para que el Santo Niño interceda por nosotras" (182).

El espacio es Amula. El sitio se ubica en el estado de Jalisco, San Juan de Amula. De este lugar salen en procesión las mujeres para visitar a Lucas, quien vive solo en un rancho, porque su esposa, la nacida de la santidad, se casó embarazada: _"Adentro de la hija de Anacleto Morones estaba el hijo de Anacleto Morones" (184) y se fue con el primero que le dijo que se arriesgaba de ser el padre de su hijo.

El narrador del relato es Lucas Lucatero, quien narra en primera persona: "Viejas, ¡hijas del demonio! Las vi venir a todas juntas en procesión. Vestidas de negro" (171) El acontecimiento se cuenta en pasado, aunque hay una impresión de actualidad y esto se debe a los diálogos entre las mujeres y quien narra:

> ¿Y qué buscan por aquí? _ Venimos a verte. _ Ya me vieron. Estoy bien. Por mí no se preocupen. _Te has venido muy lejos. A este lugar escondido" (174), _"No sigas diciendo esas cosas, Lucas. Ayer me confesé y tú me estás despertando malos pensamientos […] _ Me acuerdo que te besaba en las corvas. Y que tú decías que ahí no […] (177).

Así como a la frecuente voz interior del narrador, monólogo que utiliza para maldecir a las devotas y expresar su sentir en torno al acontecimiento: "¡Esas viejas! ¡Viejas y feas como pasmadas de burro! (172), "¡Viejas carambas! Ni una siquiera pasadera. Todas caídas por los cincuenta. Marchitas como floripondios engarruñados y secos. Ni de donde escoger (173,174),

La historia de Anacleto Morones y la del narrador se va entrelazando en el relato con la de las mujeres que visitan a Lucas. Asomos de que de beatas no tienen nada. Éste las va reconociendo y evidenciando con sus actos pecadores que nada tienen que ver con su supuesta beatitud, pero sí con una doble moral. Francisca, Pancha, cabeza del grupo, quien se dejó robar por Homobono Ramos, dice el narrador, y quien se queda a pasar la noche con Lucas:

> _Oye Francisca, ora que se fueron todas, te vas a quedar a dormir conmigo, ¿verdad? Ni lo mande Dios […] _Pues vámonos convenciendo los dos. Al cabo qué pierdes. Ya estás revieja […] Bueno, me quedaré contigo; pero nomás hasta que amanezca. Y eso si me prometes que llegaremos juntos a Amula, para yo decirles que me pasé la noche ruéguete y ruéguete. Si no, ¿cómo le hago? (188).

Las mujeres han caído en la lascivia de Anacleto y de Lucas Lucatero, embusteros y sinvergüenzas, pero ellas sólo aparentan tener escrúpulos religiosos y morales, son unas mojigatas ocultas en sus púdicos vestidos negros. Siguiendo con esto, el narrador dice:

> ¿Cómo dices que te llamas? Nieves…Me sigo llamando Nieves. Nieves García […] _Nieves…Nieves. Cómo no me voy acordar de ti. Si eres de lo que no se olvida […] Mejor cállate, Lucas Lucatero […] _¿Hice algo malo contigo? […] _Lo tuve que tirar […] Pero para que te lo

> sepas: lo tuve que tirar. Era una cosa así como un pedazo de cecina […] _Con que eso pasó? No lo sabía (177).

La cita anterior refiere al aborto de Nieves, quien quedó embarazada de Lucas y éste cínicamente le dice que no lo sabía. No muestra ningún tipo de consideración o turbación. El discurso del personaje-narrador responde a su actuar, se construye desde su discurso. Es grosero, ofensivo y discriminatorio. Hace hincapié en la edad de las mujeres, por ejemplo: son "reviejas", dice, es decir, doblemente viejas. Expresa que la más vieja de todas era *la Huérfana*, la del eterno llorido, porque tenía lágrimas en los ojos y le temblaban las manos (185). También habla de "la Filomena, que sen había quedado callada todo el rato y que por el mal nombre le decía *la Muerta"* (183).

Este discurso imprecatorio responde al mal proceder y a lo despreciable que es Lucas Lucatero, quien heredó de Anacleto Morones "un costal de vicios de los mil judas" (186); no obstante, es el único que ve la sinrazón y lo absurdo de todo, aunque actúa como lo que es: un pillo, se burla de lo que le dicen las mujeres y les responde con sarcasmo y con ruindad, manifestando su malicia. No podría expresarse de otra manera, ya que se construye desde su decir.

El cuento es irónico y mordaz. Con un humor provocativo hace una crítica a embusteros que aprovechan el fanatismo religioso de devotos de doble moral. María Elvira Bermúdez dice: "detrás del fervor religioso de las viejas beatas que pretenden la canonización del Niño Anacleto, palpitan la tontería y la concupiscencia y, para que el contraste sea completo, el presunto testigo de los milagros y de las virtudes de Anacleto es, nada menos, su asesino" (citada en Gordón, 1976:113).

Igual que "Talpa", "Anacleto Morones" es un relato que gira en torno de la religiosidad. Desde que inicia el cuento se alude a un culto popular, que más allá de la invención del santo y del delirio fervoroso de las mujeres, lo sustancial es poner en evidencia la religiosidad popular como detonante de la historia. En la mayoría de las religiones, apunta Antonio Rubial, han venerado a los seres humanos que se han destacado por su vida virtuosa y por su relación con lo divino. En el cristianismo estas personas excepcionales son

modelos a seguir, figuras arquetípicas que también son intercesores entre Dios y los hombres. Se rinde culto a sus restos mortales y se considera que Dios, por medio de ellos, dispone su gracia (2001).

Lo importante, más allá de si existieron estos personajes llamados santos, "si fueron figuras reales o creaciones de una leyenda, del mito o de la propaganda" (Rubial, 2001) es que "a través de ellos una sociedad dada manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores" (Rubial, 2001).

La búsqueda de la canonización de seres fervorosos y excepcionales es un proceso cultural en el que se insertan valores de una grupo social o comunidad que aclama la santidad de dicho personaje, entonces, no hay santo sin una comunidad. En "Anacleto Morones, los valores de la comunidad de Amula se evidencian en su ansiado santo. Una sociedad con una devoción hipócrita y una doble moral forja falsos beatos. La mitificación de Anacleto parte de la necesidad de la comunidad de Amula de establecer un vínculo con Dios y de tener un intercesor para sus necesidades. Las mujeres congregantes, a partir de la relación con el Santo Niño, le dan un sentido celestial a sus actos pecadores.

En esta condición, las manifestaciones de religiosidad popular se muestran desde que Anacleto empieza a ser venerado "la gente se postraba frente a él y le pedía milagros" (182) y las mujeres que quieren su canonización van en procesión a buscar a Lucas Lucatero. Sus primeras palabras cuando lo ven son ¡Ave María Purísima! (171) y lo que a las mueve es la devoción, nadie las obliga, porque el ir en busca del yerno del Santo Niño alimenta su fe y esperanza: "Desde Amula venimos, sólo por verte" (172). En este caminar está implícita la penitencia, caminaron desde Amula hasta el rancho: "Su cara ya ceniza de polvo [ … ] Venían por el camino de Amula, cantando entre rezos, entre el calor, con sus negros escapularios grandotes" (171).

El uso de escapularios es una manera de adhesión de los laicos a la espiritualidad de una orden religiosa (Sampedro, 2000:44). En este caso, es una muestra de devoción al Santo Niño y símbolo de distinción de las cofrades, ya que tienen bordada su imagen. También lo usan para protección y exor-

cizar. Le dicen a Lucas: _Impío [ … ] Te vamos a regalar un escapulario para que eches afuera al demonio (184).

La fe popular también se ve en los novenarios que le hacen al Santo Niño: "Hemos abierto, todas las congregantes del Niño Anacleto, un novenario de rogaciones para que lo canonicen" (179). De igual manera, como parte de estas manifestaciones, está presente el rezo para solicitar favores o para agradecer un bien. En el cuento la mayor gracia es que canonicen al Santo Niño Anacleto, por eso las mujeres se arrodillan, "besando a cada Padre nuestro el escapulario donde estaba bordado el retrato de Anacleto Morones" (182).

La idea de llamar a Anacleto Morones "Santo Niño" tiene que ver con una tradición religiosa popular muy arraigada: la adoración y veneración al Niño Dios[12] en sus distintas advocaciones. "'La creencia dice que los santos niños pueden interceder milagrosamente; cada niño realiza milagros de acuerdo con las características particulares de su manifestación [ … ] En México los santos niños proliferaron; entre ellos se conocen el Niño Pa en Xochimilco y el Santo Niño de los Milagros en el templo de San Gabriel Arcángel de Tacuba'"(Sloane citada en Fernández, 2017: 19).

En México hay alrededor de 3000 imágenes de Niños a los que se les rinde culto (Fernández, 2017: 20). Muchas de estas devociones se dan al margen de la Iglesia, ya que tienen su origen en una fe popular, a veces casera, de ahí el Niño médico, el enfermero, el futbolero, el constructor, por citar algunos. Esta variedad se puede advertir el 2 de febrero, día de La Candelaria.

Esta fe popular a los Niños Dios está muy bien dispuesta en el relato para hacerlo incisivo, porque Anacleto es un adulto que su fuerte era hacer hijos y eso no es ningún milagro (186), apunta el narrador. El que la comunidad de Amula, representada por las diez mujeres, llame a este sinvergüenza y pervertido "El Santo Niño" es el culmen de la ironía en el cuento de Rulfo: un Santo Niño que "sí que sabía hacer el amor", dice Pancha (190).

[12] "Se considera que los orígenes del culto al Niño Dios datan de la época romana entre el año 2 y 46 d.C., con objeto de recordar y celebrar el nacimiento. Es en el equinoccio de invierno, el 25 de diciembre del año 275 la fecha en la cual, al parecer, el emperador Aureliano establece la costumbre, con reticencias internas en la propia Iglesia, que serán superadas en 1613 cuando en la época de Constantino se declara el tiempo de Adviento o nacimiento de Cristo para los católicos. Al parecer, la Iglesia católica superpone el nacimiento de Jesús a las creencias y costumbres paganas europeas sobre el niño Odín y Horus en Egipto y Huitzilopochtli en lo que hoy es México" (Fernández, 2017:19).

## Consideraciones finales

La obra de Rulfo es la visión de un mundo trágico como realidad del ser humano. Realidad mexicana, pero la visión del escritor (subjetiva y parcial) rebasa fronteras y este ser humano es el de cualquier lugar y el de ayer y el de hoy. Los universos rulfianos son locales y universales, realistas y míticos, deformes y artísticos, espirituales y mundanos.

El trasfondo religioso en la obra del escritor jalisciense es central, como ya se expuso. Tanto en "Talpa" como en "Anacleto Morones" se retratan imágenes no sólo religiosas, sino también populares, porque aparecen a su modo alejadas del dogma cristiano-católico. Si bien el tratamiento religioso se da de diferentes maneras o, mejor dicho, parte de distintos motivos, ambos relatos confluyen en expresiones religiosas vivas de dotan de identidad a un pueblo y le dan sentido a su relación con lo divino. De allí que sigan siendo actuales y significativos, porque nos dicen sobre nuestra existencia falible y finita y nuestra necesidad de conectar con lo divino, aunque sea por medio de la culpa, el remordimiento, el pecado o con falsos santos.

Mucho se ha dicho que la obra rulfiana pone en evidencia prácticas religiosas que caen en la superstición y fanatismo, el mismo Rulfo en una entrevista dijo: "'La cuestión religiosa la fui entendiendo demasiado tarde y vi que era teatro, puro teatro., y más o menos quise hacer cierta ironía en la cuestión esta de los milagros que hacen las Vírgenes y los Santos. Por eso escribí Talpa'" (citado en Perus, 2012: 61). Mas allá de esta declaración, porque no es asunto de nosotros, los lectores, las creencias religiosas del autor, lo que es trascendente es la transformación artística de estas manifestaciones, es decir, como el texto literario capta la fe popular como parte de la cultura y convicciones de un grupo social.

La religiosidad popular es un tema rulfiano, como otros tantos, a la que se le puede dar diversas y encontradas lecturas, porque "'Rulfo no será del todo comprendido si no lo abordamos en su compleja totalidad; si no develamos el *ánima* profunda de las vastas materias que él puso a dialogar [...] Su arte, en vez de sustraerse en cosas concretas, parece estar elaborado con puros residuos: de tiempo, de historia, de lenguaje – en fin– de huellas" (Rivero citado García, 2008: 348). En este entendido, incluso, podemos pensar

estas manifestaciones religiosas desde una postura de resistencia al poder hegemónico colonizador. La pervivencia de estás practicas reside en la marginalidad, cuestión que retrata muy bien Rulfo. Así como una "religiosidad que es natural para el ser humano ( … ) provocando una vasta diversidad de creencias religiosas y prácticas populares (Cuesta, 2021:82).

En la narrativa de Juan Rulfo resuena una realidad, de allí que refiera a la religiosidad popular como quehacer que combina lo humano y lo divino, la fiesta y el sacrificio, el pedir y el agradecer, la falta y la redención. El escritor mexicano penetra el sentido religioso y lo coloca en el mundo representado, pero allí "late 'Otro mundo' al que constantemente se alude a través de la potencia de una verdadera constelación simbólica –circularidad, camino, polvo, tierra, piedra" (Peralta y Befumo, 1975: 14), culpa, remordimiento, infidelidad, muerte, asesinato, hipocresía, fe, incesto, "–cifras todas de la existencia humana [ … ] pero también aparecen las señales del cielo" (Peralta y Befumo, 1975: 14).

El mundo literario rulfiano revela la condición de ser humanos anhelantes de una experiencia interior divina. De "ver a la Virgen allí, mero enfrente de nosotros dándonos su sonrisa" (Rulfo, 1996: 68).

## Referencias

Cuesta Gómez, Daniel (2021), *Luces y sombras de la religiosidad popular*, Bilbao, Ediciones Mensajero.

Fernández Poncela, Anna María (2017), *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México,* México, Fundación Joaquín Díaz [Libro electrónico disponible]

García Bonilla, Roberto (2008), *Un tiempo suspendido. Cronología de la vida y obra de Juan Rulfo*, México, el centauro.

González Boixo, Juan Carlos (2009) "El factor religioso en la obra de Juan Rulfo" en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Disponible en file:///C:/Users/HP/Desktop/el-factor-religioso-en-la-obra-de-rulfo.pdf [Consultado julio de 2024]

Gordon, Donald K (1976), *Los cuentos de Juan Rulfo*, Madrid, Colección Nova Scholar.

Lyon, Thomas C (1992) "Juan Rulfo, o no hay salvación ni en la vida ni en la muerte" en *Revista Chilena de Literatura*, N°39. Disponible en file:///C:/Users/HP/Desktop/publicadorbdf,+Journal+manager,+40040-138833-1-CE.pdf [Consultado julio de 2024)

Marzal, Manuel M. (2000), *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Pontificia Universidad del Perú, Editorial Trotta.

Nájera Espinoza, Mario Alberto (2003), *La Virgen de Talpa. Religiosidad local, identidad y símbolo*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara. Centro Universitario del Norte

Oviedo, José Miguel (2012). *Historia de la literatura hispanoamericana 2. Del romanticismo al modernismo*. Madrid, Alianza Editorial

Padrón Herrera, María Elena (2018)," 'Al santo Señor de Chalma yo le pido con el alma...', culto familiar, gremial y barrial en santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco" en, Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coord.) *Santos, santuarios y peregrinaciones*, México, UIC

Paz, Octavio (1981), *Corriente alterna*, México, Siglo XXI.

Peralta, Violeta y Liliana Befumo Boschi (1975), *Rulfo la soledad creadora*, Buenos Aires, Argentina, Fernando García Cambeiro.